مجموعة من الباحثين

المعرفة الدينيّة
جدلية العقل والشهود



دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

المعرفـــة الدينيـــة

جدليـة العقـل والشهود



اسـم الكتـــاب: **المعرفـة الدينيـة جدليـة العقـل والشهود**

المـــؤلــــــف: **مجموعــة من الباحثيــن**

النـــاشـــــــر: **دار المعـارف الحكميـة**

إخـراج الكتــاب: Idea Creation

عـدد الصفـحـات: 248

القيـــــــــاس: 14.5*21.5

تـاريــخ الطبـــع: ٢٠١١

المعرفة الدينية

جدلية العقل والشهود

شفيق جرادي

غلام حسين إبراهيمي ديناني

محمد صادق الموسوي

حبيب فياض

مهين الرضائي

جاد حاتم

فروزان الراسخي

الطبعة الأولى

[١٤٣٢ هـ. - ٢٠١١ م.]



دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صوني - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٠١-٥٤٤٦٢٢ Email: almaaref@shurouk.org

بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

مقدمة:

«الحق أوسع من أن يحيط به عقل واحد»

صدر المتألهين

المعرفة الدينية وجدلية العقل والشهود:

إذا كانت المعرفة الدينية - بمعنى العلم بالدين - ترتكز وتنطلق من «الوحي» باعتباره المصدر الإلهي لهذه المعرفة، فإنها سرعان ما تتفاعل تأثيرًا وتأثرًا ببقية المصادر المعرفية الأخرى، أي المعرفتين العقلية (الفلسفية) والشهودية (الصوفية والعرفانية). بحيث لا يمكن الحديث عن معرفة دينية دون الأخذ بعين الاعتبار النتائج التي تسفر عنها هذه العلاقة التفاعلية القائمة بين النص (الوحي)، وبين منهجي العقل والشهود الكشفي.

فالعقل لا يجد بداً من اقتحام أسوار النص (الوحي)، فهمًا وتأويلاً وسبرًا لأغواره، بحثاً دون كلل عن الحقائق المنزلة بين ثنايا ألفاظه ومقارنتها بما يتوصّل إليه بمعزل عن الوحي الإلهي. في الوقت الذي يحاول فيه المتصوّف والعارف تمثُّل حقائق هذا الوحي وقيمه ومبادئه، ليحيلها إلى سلوك عملي يرتقي من خلاله سلم الحقيقة الشهودية، وكلاً من العقل والشهود هدفهما يكاد يكون واحدًا، وهو الوصول إلى سدرة

الحقيقة أو مقام اليقين، للخروج مِن حالة القلق الوجودي والمعرفي التي يعاني منها هذا الكائن العاقل والمفكِر.

وبالرجوع إلى المعرفة الدينية الإسلامية، نكتشف أن العقل الإسلامي قد تعرّف مبكرًا على هذه الثنائيات: العقل والنقل، الظاهر والباطن، العقل والشهود الكشفي أو الفلسفة والعرفان، فالإرهاصات الأولى لإعمال العقل في النص الموحى به واكبت تنزيله، لكن وجود الرسول(ص) الشارح والمفسِر والمجيب عن كل التساؤلات، أخّر انفجار الإشكاليات المعرفية التي سيثيرها فهم النص (الوحي) إلى حين. لكن «حروب التأويل» سرعان ما انطلقت شرارتها، لتضع النص والعقل الإسلامي أمام تحدّيات معرفية متعدّدة الأبعاد، حيث بدأ التساؤل عن طبيعة المنهجية المعتمدة في تحصيل المعرفة والبحث عن الحقيقة يتبلور في إطار اتجاهات وطرائق بحث متعددة، قسّمها طاش زاده كبرى إلى قسمين: طريق النظر وطريق الذوق، وينقسم طريق النظر إلى قسمين: طريق الفلاسفة وطريق المتكلمين، وينقسم الطريق الأخير- أي الذوق - إلى قسمين: طريق الإشراق وطريق التصوف[1].

وقد تحولت هذه الطرائق فيما بعد إلى تيارات ومدارس متباينة المنطلقات والنتائج. فالنوازل والمستجدات اليومية دفعت العقل الإسلامي إلى محاولة تقعيد مجموعة من القواعد لمقاربة النص الديني بغية استنطاقه لاستنباط ما يحتاجه الواقع من حلول وأجوبة واحتياجات معرفية، ولم تكن هذه الآليات الجديدة المكتشفة محل وفاق بين المسلمين، ففي الوقت الذي اقتصر البعض على الاستفادة من الظواهر اللفظية للنص الديني

(١) مفتاح السعادة، ص ٦٣، نقلاً عن د. سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، بيروت، دار النهضة العربية، ط ١٩٨٤م، ص ٢٩٩.

وفهمها والرجوع إليها، سعى آخرون لتوسيع مجال الاستنباط ليشمل آليات أخرى مثل القياس وغيره من مصادر الاستنباط الأخرى... وإذا كانت هذه الآليات الاستنباطية قد أثبتت جدوائيتها في مجال المعرفة الفقهية، إلا أنها لم تستطع مواجهة التحديات التي بدأت تتعرض لها العقائد الإسلامية من طرف الأفكار والآراء اللاهوتية والفلسفية التي اصطدم بها الدين الجديد وأتباعه، بسبب الاتصال المباشر مع معتنقي هذه الآراء والنِحل أو الاطلاع على تراثهم الفكري والفلسفي عن طريق الترجمة.

لقد كانت حاجة علماء الكلام إلى العقل والمنطق ضرورية للدفاع عن العقائد الإيمانية، لكن انشغالهم بتقديم فهم وشرح عقلاني للعقيدة جعلهم يصطدمون في أحيان كثيرة بظواهر النصوص الدينية، ما دفع البعض منهم إلى الاستنجاد بآلية التأويل، في محاولة لتجاوز التناقض الحاصل بين ما يُفهم من ظواهر النصوص وما يتوصل إليه العقل والجدل الكلامي، وهكذا ظهرت في سماء المعرفة الدينية إشكالية الأسبقية هل هي للعقل أم النقل، حيث أعلن متكلّمو مدرسة الاعتزال أن «العقل قبل ورود السمع» في الوقت الذي ذهب متكلّمو المدرسة الأشعرية إلى تقديم النقل أو السمع على العقل، ورام آخرون من ضمن التيار الكلامي إلى التوفيق بين العقل والنقل، لأن «العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس، والشرع كالبناء»[1].

لقد انطلق الفقهاء والمتكلّمون من أرضية مشتركة، وهي الإيمان بمصدري المعرفة الأساسيين (القرآن والسنّة)، أما الاختلاف بينهما فيكاد

---

(١) أما الغزالي فقد تحدّث عن أربعة مناهج للطالبين للحق وهي: منهج المتكلمين، والباطنية، والفلاسفة والصوفية، أنظر المنقذ من الضلال، ص ٦٤، م.س، ص٢٩٨.

ينحصر في ترتيب آليات استنباط المعرفة وإنتاجها من هذين المصدرين. بالإضافة إلى الاختلاف الكبير حول آلية التأويل، لأن إخراج الألفاظ من دلالتها الظاهرية إلى دلالات مجازية أو باطنية، عملية محفوفة بالمخاطر الجمة، لأنها تشرّع أبواب النص الديني وتجعله منفتحًا على أكثر من قراءة وتفسير وتأويل، لذلك استنكف الفقهاء عن الالتجاء إلى التأويل، أما دعاته فطالبوا فقط بضرورة وضع قواعد علمية للتأويل يراعى فيها قانون اللسان العربي - لسان التنزيل - ودلالاته المتفق أو المجمع عليها.

لقد تميّز المنهج الكلامي بالجدل والمناظرة، فمن خلالهما تمكّن من «نصرة الأفعال والآراء التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفه من أقاويل»[1].

لذلك فقد غاب عن مباحثه استخدام البرهان، لولا الآثار التي تركها بعض علماء الكلام البارزين مثل الخواجة نصير الدين الطوسي من الإمامية، وفخر الدين الرازي من أهل السنة، وكذلك ما خلّفه المعتزلة من آثار ظهر فيها أخذهم بالاستدلالات العقلية في سياق أبحاثهم وفق المنهج الشكي، وبذلك غلب الطابع العقلي على علم الكلام، وأصبح علمًا عقليًا يستبطن معطيات النص الديني[2].

كما قلنا سابقًا، ففي الوقت الذي انشغل البعض بفهم النص الديني (الوحي)، والدفاع عن العقائد الإيمانية التي جاء بها، كان هناك من يعمل على تمثل قيمه ومبادئه وأحكامه بهدف التماهي مع الحقيقة المطلقة التي بشّر بها الوحي، لذلك لم ينشغل هذا الفريق بجدلية العقل والنقل وأيهما

---

(١) أنظر تعريف الفارابي لعلم الكلام في: د. أحد قراملكي، الهوية الدفاعية لعلم الكلام، المحجة، عدد(١)، تشرين أول ٢٠٠١م، ص ١٣٦.

(٢) أنظر للمزيد عن خصائص المنهج الكلامي: الشيخ علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤م، ص ٨٣.

أسبق، بل أعطى الأولوية للتجربة الروحية وتزكية النفس والارتياض والعزلة، فهذا الطريق – في نظرهم – هو أساس المعرفة الدينية وهدفها، لأنه وحده القادر على إيصال السالك والمريد إلى مصدر المعرفة وغاية المعرفة؛ أي علة الوجود وخالقه ومدبره «الله سبحانه وتعالى».

إن سلوك الطريق عبر تمثل القيم الدينية والرياضات الروحية، يؤدي إلى المكاشفات الشهودية، وهي عبارة عن ومضات نورانية تشبه الرؤى والأحلام، يتمكّن المتصوف أو سالك الطريق عبرها من مشاهدة حقائق الوجود أو معاينتها معاينة كشف وذوق وحال، ومن خلال هذه الومضات وشدتها وتكرارها وقدرة المتصوف والعارف على استيعابها، ومدى صقالة مرآة روحه وهمّته، تنعكس لديه الحقائق الوجودية، فيرتقي من مقام إلى مقام، ومن مشاهدة إلى أخرى، إلى أن يتحقق فناؤه في ذات الحق، فلا يبقى إلا وجه ربه ذو الجلال والإكرام...

إن الصوفي والعارف وهو يكابد معاناة الارتياض الروحي وكدح التزكية المستمرة للنفس، لا يضيّع وقته في الانشغال بفهم ظواهر النصوص الدينية أو ترتيب المقدّمات العقلية والمنطقية، بل يكتفي بالاحتراق لذة بما حصل عليه من معارف كشفية وذوقية، لائذًا بالصمت قهرًا، لأن اللغة تصبح عاجزة عن ترجمة ما رآه وشاهده وتذوقه، بل تصبح أضيق من أن تحيط أو تستوعب مضامين تلك الكشوفات الغيبية، ولسان حاله يردد قول الشاعر:

وكان ما كان مما لست أذكره

فظن خيرًا ولا تسأل عن الخبر

وإذا لم يصبر على الكتمان ورام لسانه الإفصاح أو ترجمة ما رآه بعين قلبه حال سكره وذهوله، فإنه سيسقط في الشطح والهذيان، وسيعرّض

نفسه لسهام علماء الرسوم وحرّاس الظواهر والقشور، وسيكبو جواده لا محالة ولن يجد من ينقذه من غضب هؤلاء، كما وقع للحلاج الذي كبا به جواده فعجّل حتفه وعوقب بالإعدام لإفشائه بعض أسرار الكشوفات الغيبية.

إن المعرفة الشهودية لا يمكن الوصول إليها بالتعلّم أو التفكّر والرياضات العقلية، وإنما تُدرك بسلوك طريق المجاهدات النفسية والرياضات الروحية المستمرة، لذلك فقد ظلت هذه المعرفة مثار جدل مستمر إلى الآن، من جهة، توجّس الفقهاء أو علماء الرسوم – كما يسمّيهم ابن عربي– خيفة من نتائج هذه التجارب والرياضات الروحية التي يخوض غمارها الصوفية في خلواتهم، والتي يطفو على سطحها بين الفينة والأخرى من الأفعال والأقوال ما يخالف الشريعة، مثل الشطحات القولية: «أنا الحق»، «سبحاني سبحاني ما أعظم شأني»، «ما تحت الجبة إلا الله». وهذه الشطحات تثير حفيظة العوام، ويصعب على الخواص إيجاد تأويل صائغ لها.

بالإضافة إلى صعوبة، بل استحالة التأكّد من صحة هذه المكاشفات والمشاهدات الروحية، هل هي فعلاً نورانية من مصدر النور الحقيقي – أي الله سبحانه وتعالى – أم تلبيسات شيطانية وشطحات يحاول المتصوّفة وأهل العرفان تغطيتها والتستر عليها عبر تأويلها بما يجعلها صائغة ومقبولة نقلاً وعقلاً.

أما الفلاسفة وأهل العقل فشكّكوا في القيمة العلمية لهذه المعرفة الشهودية، لأن أصحابها لا يستطيعون إثباتها بالأدلة العقلية والمقاييس المنطقية، لأنها قائمة على تجربة ومعاناة نفسية باطنية وشخصية، ولا تعني لها هذه المقاييس العقلية شيئًا.

وقد ردّ المتصوفة والعرفاء على هذه الاعتراضات، فأكّدوا على لسان الجنيد والغزالي وغيرهما بأنهم مقيّدون بالكتاب والسنة، وأن شعارهم: «تفقه ثم اعتزل»، أما «ما يتوصلون إليه فما هو إلا فيض روحاني إلهي»[1]، وأعلن البسطامي وهو من كبار القوم: «لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغتروا به، حتى تنظروا كيف تجدونه في الأمر الإلهي وحفظ الحدود»[2]، وبذلك وضعوا حدًا فاصلاً بين الحقيقة والادعاء. وفي سلوكهم هذا الطريق، هم مجتهدون كالفقهاء، قد يخطئ البعض منهم أو يكبو فيقع في الشطح، ويتلفظ بعبارات كفرية أو تدل على عقائد منحرفة، لكن كبار العارفين منهم يؤولونها بما يصرف وجهها الدال على الكفر والانحراف.

لكن المتصوّفة – وبسبب اعتمادهم على التجربة الشخصية الباطنية – افترقوا طرائق قددا في تحديد معنى المعرفة، يقول القشيري: «وقد تكلم المشايخ في المعرفة، فكلّ نطق بما وقع له وأشار إلى ما وجده في وقته»[3]، وبذلك اختلف النطق والترجمة باختلاف الحال والمقام، والقدرة على الاستيعاب والتمثل، والإيضاح والإفصاح والتمكن من اللسان المبين، ومنهج من فضّل الصمت اختيارًا للخمول والتواري عن الأنظار، إيثار السلامة من الغرور أو خوفًا من زلات اللسان ومصائد الشيطان. وهذه المآخذ المهمة التي روّج لها خصوم التصوف حاول العرفان إيجاد الحلول لها عندما قام بصياغة المكاشفات والشهودات صياغة نظرية يمكن إدخالها في أنساق استدلالية عقلية ومنطقية.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٤ م، ص ٢٥١.

(٢) نظرية المعرفة، م.س، ص٨٨، نقلا عن: **الصوفية والعقل** لمحمد عبد الله الشرقاوي، ص٣٣.

(٣) نظرية المعرفة، م.س، ص٨٩.

لقد انفجر الصراع مبكرًا بين الفقهاء والمتصوفة، وهذا الصراع جسّد بدوره الاختلاف والتناقض المنهجي بين تيارين مهمّين في تاريخ المعرفة الدينية الإسلامية، وكشف عن مستوى التأزّم الذي وصلته العلاقة بين الفقيه والمتصوف أو العارف، والاضطراب الذي ساد مواقف الفقهاء من المعرفة الصوفية وأصحابها...

لقد حاول التصوف أن يتمثل الوحي، ليتمكّن عبر ما يؤدي إليه هذا التمثل من مشاهدات وكشوفات روحية من الوصول إلى اليقين والكشف عن حقائق الوجود وأسراره، ثم تطور الهدف مع العرفان والإشراق ليصبح انشغالاً أكثر بفهم الوجود وتفسيره أيضًا، وهذا بالضبط ما رامت الفلسفة الإسلامية الوصول إليه، ونقصد بها الفلسفة المشائية (الأرسطية) على وجه الخصوص، لأنها وجدت لها مناصرين ومروّجين في عالم الإسلام على قدر كبير من الذكاء والحب للحكمة والإيمان بقدرة العقل على الوصول إلى الحقائق الكبرى في الوجود دون مساعدة الوحي أو النقل، مثل الفارابي الملقب بـ «المعلم الثاني»، وابن سينا المشهور بـ «الشيخ الرئيس»، وابن رشد «الشارح الأكبر».

لقد سعى فلاسفة الإسلام - وربما تقليدًا لفلاسفة اليونان - إلى فهم العالم وتكوين تصوّر صحيح وجامع نسبيًا وكامل عن العالم، حيث أصبح الحد الأعلى لكمال الإنسان عند الفيلسوف - كما يقول الشهيد مطهري - هو وصوله إلى تلك المرحلة التي يدرك فيها العالم كما هو موجود بعقله، بحيث يكون العالم في وجوده وجودًا عقليًا، ويصبح عالمًا عقليًا[1].

أما الأدوات أو المنهج الذي يعتمده الفيلسوف فهو: العقل والمنطق

(١) **العرفان**، ترجمة: عباس نور الدين، بيروت: دار المحجة البيضاء، ط١ ، ١٩٩٣م، ص٢٢.

والاستدلال البرهاني[1]. فالفارابي مثلاً يعتقد أن معرفة الوجود ممكنة، وإنها تستطيع أن تقبض على الحقيقة عن طريق العقل الكلي نفسه، الذي يقدّم الصور للعالم المادي والأفكار للإنسان، لذلك فحكمة الفلاسفة تصدر عن هذا العقل الكلي أو العقل الخالص[2].

لقد أثار اعتماد الفلاسفة المسلمين النظر العقلي والبرهان كمنهج لمعرفة حقائق الوجود بعيدًا عن الوحي، أثار ردود فعل مختلفة ومتعدّدة من طرف الفقهاء والمتكلّمين والمتصوفة والعرفاء، حيث سارع الفقهاء – كدأبهم – إلى رفض التفكير الفلسفي جملة وتفصيلاً، واتهام المشتغلين بالفلسفة بالزندقة والكفر والانحراف عن العقائد الإيمانية، وأعلنوا الحرب على الفلسفة والفلاسفة، بينما اتخذ المتكلّمون والمتصوّفة والعرفاء مواقف متباينة، أهمها المحاولة التي قام بها بعض المتكلّمين لإدخال البرهان إلى علم الكلام، ومحاولة بعض العرفاء الجمع والتوفيق بين الفلسفة والعرفان.

لقد وضع حب الحكمة والرغبة في الارتياض العقلي الفلاسفة المسلمين في موقف صعب للغاية، فالفقهاء – ومن ورائهم العامة – يتربّصون بهم الدوائر، وينتهزون الفرص لتحريم النظر الفلسفي لأنه يؤدي – في نظرهم – إلى التشكيك في العقائد الإيمانية، «من تمنطق فقد تزندق»، لذلك لم يكن هناك بدّ من الدفاع عن النظر الفلسفي بالشروع في محاولات توفيقية بين الفلسفة والدين لمعرفة ما بينهما من اتصال وانفصال.

---

(١) العرفان، م.س، ص٢٣.
(٢) الكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، ترجمة: إبراهيم فتحي، بيروت: دار الفارابي، ط١– ١٩٨٧، ص ٢٤٧.

انطلق الفلاسفة المسلمون من الإيمان بأن الشريعة المحمدية الحقة صادرة عن مبدأ العقل، إذن يستحيل مناقضتها لقضايا العقل الضرورية أو القريبة من الضرورة، كما يستحيل مخالفة العقل لقضايا الشريعة الحقة بصفتها صادرة عن مبدأ العقل وقيومه، فإن لم نجد بينهما وفاقًا في بعض الموارد فإما لعدم الفهم الصحيح عن الرأي الديني، أو لعدم مطابقة القضية العقلية للأصول المنطقية، وخفاء ذلك على عقل من يحاول التفسير الصحيح عن قضاياهما(١).

ومن أشهر المحاولات التوفيقية بين الحكمة والشريعة، ما قام به فيلسوف قرطبة والشارح الأكبر لأرسطو ابن رشد، أما محاولات السهروردي والملا صدرا فلم تقتصر على عقد المصالحة بين الفلسفة والدين فقط، بل حاولت كذلك الجمع والتوفيق بين الفلسفة والعرفان والإشراق والدين.

بالنسبة لابن رشد كان التوفيق بين الحكمة والشريعة مناسبة لرد الاعتبار للفلسفة والنظر العقلي البرهاني، الذي كاد أن يتهاوى في الشرق تحت ضربات الغزالي وكتابه تهافت الفلاسفة، لذلك سيتجه التوفيق أولاً باتجاه تأصيل النظر الفلسفي من خلال التأكيد على حقيقة الاختلاف الطبيعي الموجود بين بني البشر في مستوى إدراك الحقائق. ففي مقدّمة كتاب: «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال» يتساءل ابن رشد: هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محضور أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟(٢). ويجيب عن سؤاله هذا بترتيب أدلة عقلية ونقلية، منطلقًا من حقيقة الاتفاق

(١) نظرية المعرفة، م.س، ص٧٨، نقلاً عن مقدّمة **مفاتيح الغيب** لصدر الدين الشيرازي.
(٢) **فصل المقال**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط١-١٩٦١م، ص٢٧.

الأولي بين الفلسفة والدين في الحث على الاعتبار والتفكّر والتأمّل في الموجودات لمعرفة الصانع أو الخالق سبحانه وتعالى. وهذا لا يتم بالنسبة للفيلسوف إلا بالنظر العقلي المنطقي، فالمنطق هو آلة الفيلسوف لتحقيق الاعتبار الذي حثت عليه الشريعة، وبالتالي فإن «النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه»[1].

لكنّ النظر العقلي المنطقي ليس هو الطريق الوحيد لتحقيق الاعتبار في الموجودات، بل هناك طريقان آخران للاعتبار أشارت إليهما الآية الكريمة: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[2]، فهذه الطرق الثلاثة تؤكّد تفاوت مستويات البشر في الاعتبار وإدراك الحقائق. يقول ابن رشد: «إن طباع الناس متفاضلة، فمنهم من يصدّق بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية... وإذا كانت هذه الشريعة حقًا، وداعية إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحق، فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدّي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[3].

وفي حال ما إذا اختلفت نتائج النظر الفلسفي «البرهاني» مع ظواهر الشريعة، فإن فيلسوف قرطبة يحيلنا إلى آلية التأويل، تأويل ظاهر الشريعة بما يوافق نتائج البرهان «ونحن – يقول ابن رشد:– نقطع قطعًا أن ما

(١) فصل المقال، م.س، ص٣٣.
(٢) سورة النحل، الآية ١٢٥.
(٣) ابن رشد، **فصل المقال**، م.س، ص٣٤.

أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»[1].

والخلاصة التي يتوصّل إليها فيلسوف قرطبة بخصوص العلاقة بين الدين والفلسفة، هي «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[2].

لقد أثارت هذه المحاولة التوفيقية بين الدين والفلسفة الكثير من الانتقادات والردود، لسنا هنا في مورد تقييمها، لكن لا بدّ من الإشارة إلى أهمية هذه المحاولة والوضوح والدقة العلمية التي عالج بها ابن رشد هذه الإشكالية الكبيرة، كما أعاد الاعتبار للنظر الفلسفي، أما الادعاء الذي روّج له البعض من أن ابن رشد كان يؤمن بوجود حقيقتين متعارضتين، دينية وفلسفية، فنحن نؤيّد ما ذهب إليه هنري كوربان من أن القول بوجود حقيقة مزدوجة هو من نسج الرشدية اللاتينية السياسية.

وفي الوقت الذي كانت الفلسفة تلفظ أنفاسها الأخيرة في الغرب الإسلامي كانت جذوة التفلسف تشتعل ويشتد أوارها في الشرق الإسلامي، مع شخصيتين لامعتين هما شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ هـ - ٥٨٧هـ) الملقب بشيخ الإشراق، وصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين (٩٧٩ هـ - ١٠٥٠ هـ) وصاحب «الحكمة المتعالية»، إنّ ما قام به هذان الحكيمان الإلهيان يشبه عمل النحل الذي يتنقل بين الأزهار والأشجار والثمار، يمتص الرحيق ثم يخرجه من بطنه فيه لذة وشفاء للشاربين، لقد استطاع هذان الحكيمان فعلاً أن يعالجا برحيق ما أنتجاه من فكر وفلسفة الكثير من علل المعرفة

(١) فصل المقال، نقلا عن: **الوافي في تاريخ الفلسفة**، م.س، ص٤٤٥.
(٢) فصل المقال. م.س، ص٥٨.

الفلسفية، وأن يحلا عددًا من معضلاتها، وأن يساهما بدورهما في معالجة إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين، وبين الفلسفة والعرفان، وبين الدين والعرفان.

قبل الحديث عن فلسفة الإشراق، لا بدّ من الإشارة إلى أن «الشيخ الرئيس» كان قد أشار إلى إمكانية إستفادة الفيلسوف من الكشوفات الشهودية للمتصوّف أو العارف، وهذا يعني إمكانية المصالحة بين الفلسفة والعرفان، والحاجة المتبادلة بينهما، فالعرفان بحاجة إلى الاستدلال العقلي والمنطقي لتفسير شهوده الكشفي ووضعه في نسق نظري يمكن البرهنة عليه، ومدّه بالاصطلاحات الدقيقة التي تمكنه من التعبير عن حاله، وبالتالي تلقينه وتجاوز أزمة صدقية وصحة كشوفاته الذوقية الخاصة. أما الفلسفة فهي في حاجة للمواضيع والقضايا الجديدة التي يثيرها العرفان والتي ستصبح موضوعًا للنظر والبحث العقلي.

بالنسبة للسهروردي، الارتياض الروحي والتزكية المستمرة للنفس تفسح المجال للأنوار الإشراقية المتتالية كي تسطع على الروح فتتيح لها فرصة «معاينة المعاني والمجرّدات كافة» بعد ذلك يأتي دور الحجة والبرهان لتصديق ما رآه الفؤاد بعين قلبه وشهوده، لذلك فمع الحكمة الإشراقية هناك تجاوز لثنائية الفلسفة المشائية ـ الشريعة الإسلامية، لأن الينابيع التي تنبع منها هذه الحكمة هي التراث الإنساني ككل: الحكمة الإيرانية القديمة، الفلسفة اليونانية، التصوف والعرفان الإسلامي، الشريعة الإسلامية (قرآن وسنة)، لذلك نجد في كتابات شيخ الإشراق الأدلة البرهانية جنبًا إلى جنب الآيات القرآنية لمساندة المقامات الكشفية والذوقية وشرحها وتفسيرها وتأكيد صدقيتها، والخلاصة، فالحكيم الإشراقي هو من يجمع بين التألّه العرفاني والبحث العقلي، وبذلك

يؤكّد على المستويين النظري والواقعي وحدة الحقائق الدينية والعقلية والشهودية... فما يدركه الفيلسوف بالعقل والمنطق والاستدلال، يراه العارف من خلال الإشراق[1].

وبالعودة إلى صدر المتألهين، نجد أهداف الحكمة المتعالية محدّدة بدقة، فبخصوص العلاقة بين الفلسفة والدين والعرفان، الهدف هو الوصول إلى مقام التصالح التام بينهم.

«فإذا اتحد التعقل الفلسفي مع الوحي السماوي، فإن ذلك سيكون نورًا على نور»[2].

أما البرهان، فالمطلوب أن يصبح مقدّمة للعرفان، وفي هذا السياق يشير الشيرازي إلى نقطة محورية في تفكيره ومنطلقه، وهو إيمانه بأن التشيع - الإمامي - وحده الذي يستطيع في الإسلام أن يقدّم التوافق والانسجام بين الوحي الإلهي والتعقل الفلسفي؛ لأن التشيع يأخذ العلم والحكمة عارية من مشكاة النبوة، ولأن الفلسفة الشيعية فلسفة مبنية في الأساس على الوحي...[3].

كان هذا سفرًا قصيرًا وسريعًا توقفنا فيه عند أهم المحطات المعرفية الكاشفة عن طبيعة تعاطي العقل الإسلامي مع الثنائيات التي تحكّمت في إنتاجه المعرفي، وعلاقة المعرفة الدينية بالمناهج المعرفية الأخرى، فالنزاع انفجر مبكرًا واستمر إلى يومنا هذا بين الفقيه والمتكلّم والفيلسوف والعارف، وبين بعضهم البعض والكل يدعي وصلاً بليلى، وقد خاض

---

(١) سيد ضياء الدين سجادي، مقدّمة في أحوال التصوف والعرفان، **مجلة المحجة**، العدد الأول، تشرين أول ٢٠٠١م، ص١٦.

(٢) هنري كوربان، مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية، **مجلة المحجة**، العدد صفر، حزيران ٢٠٠١، ص ٢٦.

(٣) م.س، ص٢٩.

عدد من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والعارفين تجربة التوفيق والمصالحة بين هذه المناهج والمدارس، بغية نزع فتيل الصراع والتحارب والتأكيد على وحدة الحقيقة وإن اختلفت المناهج والسبل الموصلة إليها، فالله سبحانه وتعالى واحد وطرق الوصول إليه بعدد أنفاس خلقه، «والحق ـ كما يقول صدر المتألهين ـ أوسع من أن يحيط به عقل واحد» أو تستوعبه تجربة روحية واحدة، أو ينحصر التعبير عنه بلغة أو إشارة واحدة.

لقد أثرى هذا النزاع والتنوّع المنهجي المعرفة الدينية الإسلامية والمعرفتين الفلسفية والعرفانية، وحال دون استبداد أو استفراد منهج أو تيار بالساحة المعرفية الإسلامية، كما أعطى العقل الإسلامي الفرصة للإبداع، خصوصًا محاولات التوفيق بين هذه المناهج كما رأينا. وفي الوقت نفسه أثار من الأسئلة والإشكاليات الكثير، من أهم هذه الأسئلة - في نظرنا- علاقة المناهج بالمعرفة بشكل عام، وتأثيرها في النتائج؟ وهل هذا التنوع المنهجي يؤكّد نسبية المعرفة الدينية؟ وتحديد معنى أو مفهوم العقل، فقد صوِّر دائمًا على أنه مخالف للشريعة وللعرفان؟ ما السبيل لعقلنة المعرفة الشهودية؟ وكيف نُظر إليها على أنها تقدّم فهمًا وتصورًا أكثر عمقًا وشمولاً للوجود ولأحكام الشريعة؟ مع أنها فجّرت بدورها إشكالات أخرى لا تقل غموضًا وصعوبة عن الإشكالات التي فجرتها المعرفة العقلية؟

هل تتوقف المعرفة العقلية عند بناء البعد البرهاني، أم يمكن أن تتجاوزه لأطوار أسمى (ما فوق العقل)، وبالتالي قد تلتقي مع المعرفة الشهودية في مرحلة من المراحل؟

للمساهمة في الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، تقدّم دار المعارف الحكمية مجموعة من الدراسات والأوراق المقدّمة لمؤتمر «المعرفة الدينية

جدلية العقل والشهود» الذي نظمه في بيروت معهد المعارف الحكمية في ٢٣ تموز ٢٠٠٤.

قدّمت الدراسات معالجات لهذه الإشكالية من خلال مقاربات متنوعة، فالباحث الإيراني د. غلام حسين ديناني يؤكّد في بحثه: «العقل والعشق الإله» على صعوبة إدراك الإنسان للعقل والعشق، لكن وحدة الحقيقة المعبّر عنها بالشهود الحضوري كفيلة بتجاوز هذه الإشكالية. أما الشيخ شفيق جرادة، تحت عنوان: **«العقل في جدلياته»** عن موضوع العقل في حقليه المفاهيمي والاصطلاحي. كما حاول الكشف عن منطق التوحيد الارتقائي الذي يقوم في إطاره المعرفي على جدلية العقل الشامل.

واستعرض الدكتور الإيراني محمد صادق الموسوي آراء بعض حكماء الشرق والغرب بخصوص برهان الصدّيقين لإثبات وجود الخالق. من جهة أخرى تحدث د.جاد حاتم عن نظرية الحب الخالص لدى الملا صدرا، من خلال ثلاثة عناوين: الرحمة للهالك، الحب للهالك، رغبة الموت. أما الباحثة الإيرانية فروزان الراسخي فقد تناولت الموقف من المرأة من خلال المعرفة الشهودية. وعالج د. حبيب فياض ثنائية المنهج في إطار العرفان والفلسفة، كما تحدثت د. مهين الرضائي من إيران عن العدل الإلهي في فلسفة لايبتس.

حبيب فياض

العقل في جدلياته

شفيق جرادي[1]

تحديد معنى العقل

علينا أن نؤكِّد هنا أنّ العلماء قد اختلفوا اختلافًا حادًا في تعريف حد العقل وحقيقته.. فلقد قيل: إنه «جوهر مجرّد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل واحد بقوله: أنا، وقيل: العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقًا ببدن الإنسان، وقيل: العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل، وقيل: العقل جوهر مجرّد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وقيل: العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأنّ الفاعل في التحقيق هو النفس والعقل آلة لها بمنـزلة السكين إلى القاطع، وقيل: العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سُمّيت عقلاً لكونها مدركة وسُمّيت نفسًا لكونها متصرفة، وسُمّيت ذهنًا لكونها مستعدة للإدراك، كما جاء أن «العقل ما يعقل به حقائق الأشياء»[2].

أمّا المحاسبي (٢٤٣هـ) فقد اعتبر «العقل غريزة جعلها الله عز

---

(١) مدير معهد المعارف الحكمية.

(٢) الجرجاني، محمد بن علي، «التعريفات»، دار السرور، د.ن، د.ت، بيروت، ص ٦٥.

وجل في الممتحنين من عباده»[1]... لا يعرف إلا بفاعله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله... وبمورد آخرِ عبّر قائلاً: «والمعرفة عنه تكون»[2]، ثم أن «الفهم والبيان يسمّى عقلاً، لأنه عن العقل كان»[3].

وقد أعطاه المحاسبي بُعد «البصيرة والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة والضارة، في الدنيا والآخرة، ومنه العقل عن الله» إلى أن يشير «الحجة حجتان عيان ظاهر أو خبر قاهر. والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما العلة».

هذا وقد سعى أبو حامد الغزالي إلى تقسيم معاني العقل معتبرًا أنّ العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان....

الأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية...

الثاني: العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميّز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال...

الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقمعها...

فالأولان بالطبع، والأخيران بالاكتساب، ولذلك ورد مما ينسب إلى الإمام علي (ع):

---

(١) المحاسبي، الحارث، «**شرف العقل وماهيته**»، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ص١٩.
(٢) م.ن، ص ٢٠.
(٣) م.ن، ص ٢٤.

رأيـــت العقـــل عـــقـلـيــن

فمـــطـبــوع ومـســـمـوع

ولا يــــنــفـع مـســـمـــوع

إذا لـــم يــكـــن مـطـبـوع

كـمـــا لا تـــنـفــع الـــشـمــس

وضـــوء الـعـــين ممـنـــوع

إلى أن ينتهي الغزالي بالقول: «إنا نريد بالعقل: ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميّز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور»[1].

فمن الحديث عن العقل باعتباره جوهرًا بسيطًا إلى كونه ملكة فغريزة معرفة، فمعيار تمييز بين الحق والباطل، فمستعبر بالحال لمعرفة السلوك المناسب للمآل، على نهج من الإيمان واليقين..

إلى أن جاء بعد ذلك ابن عربي ليعتبر أن أوّل موجود ظهر مقيّد فقير موجود يسمّى العقل الأول. وأنّ له «ثلاثمائة وستين وجهًا ونسبة من حيث هو عقل. فأعطى للعقل معنى وجوديًا بحتًا تصله بما هو عقل مع ما يرتبط به من نسب ووجوه متعددة..

كما أنّ الجيلي اعتبر في معرض حديثه عن العقل الأول أنه «هو محل لشكل العلم الإلهي في الوجود؛ لأنه القلم الأعلى، ثم ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ، فهو إجمال اللوح واللوح تفصيله والعقل الأول هو

(١) الغزالي، أبو حامد، «إحياء علوم الدين»، دار الأرقم، ط ١، ١٩٩٨، ص ١٢٨ –١٣٢.

الإمام المبين»[1].

هذا واعتبر التهانوي أن هنا «عقل الكل» ينبع من العقل الأول. «وبالجملة فالعقل الكل هو العاقلة أي المدركة النورية التي تظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الأول»[2].

ولعل هذا البعد الأنطولوجي في الحـديث عن ماهية العقل بلغ أقصاه عند الإسماعيلية الذين اعتبروا أن النفس إذا كانت علة الهيولى فإن «النفس أول معلول العقل، والعقل أول معلول الباري تعالى، وأن الباري تعالى على كل موجود ومبدعه ومتقنه ومتمّه ومكمّله على النظام والترتيب الأشرف فالأشرف وترتيب الموجودات عنه كترتيب العدد عن الواحد الذي قبل الاثنين..»[3].

ثم يجيء في رسائل إخوان الصفا «اعلم أن علة وجود العقل هو وجود الباري عز وجل، وفيضه الذي فاض منه، وعلة بقاء العقل هو إمداد الباري عز وجل له بالوجود والفيض الذي فاض أولاً، وعلة تمامية العقل هي قبول ذلك الفيض والفضائل واستمداده من الباري تعالى، وعلة كمال العقل هي إفاضة ذلك الفيض والفضائل على النفس بما استفاده من الباري عز وجل»[4].

وهكذا يأخذ العقل منحى غيبيًا، إذ به كان عالم الخلق فهو المتولّد الأول عن الباري سبحانه، وهو توسط الفيض بتمامه وكماله وغائياته الوجودية.

---

(١) الحكيم، سعاد، **المعجم الصوفي**، دار دندرة، بيروت، ١٩٨١، ص٨١٤.

(٢) أبو خزام، أنور، «**معجم اصطلاحات الصوفية**»، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٣) إخوان الصفا، رسائل، دار صادر، بيروت، د.ت، المجلد ٣، ص ١٨٤- ١٨٥.

(٤) م.ن، نفس المعطيات.

وهذا ما لقي عند بعض الحكماء بعضًا من الموافقة، إذ في الوقت الذي قدّم فيه العقل كآلة ومنطق وحدود للتصورات والقضايا والمفاهيم، قدّم أيضًا باعتباره علمًا ومعرفة إيجادية تشتغل به النفس لترسم أبعاد الحقائق، بل ولتولّد الحقائق أيضًا.. «حيث إن العقل بالفعل عين المعقول، بل العقل كل الأشياء، فمتى كان وجود العقل بالقوة كان معقوله أيضًا بالقوة، وكلما كانت القوة العاقلة أشدّ فعلية، كانت معقولاتها أشد تحصّلاً وأوكد وجودًا»[1].

إلى أن يصير العقل عقلاً بالفعل فعقلاً مستفادًا، وهو بسبب عود النفس»إلى المبدأ الوهاب، واتصالها كرة بعد أولى، ولا يخفى أن العقل المستفاد هو بعينه العقل بالفعل، إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدأ الفعال، وسمّي به لاستفادة النفس إياه مما فوقها، فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العودة، وصورته كمال أن العقل الفعال كمال عالم البدو وغايته، فإن الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني ومكوناته الحسية هي خلقه الإنسان، وغاية خلقه الإنسان العقل المستفاد؛ أي المشاهدة للعقليات والاتصال بالملأ الأعلى»[2].

وبهذا فقد تم تقديم العقل كحركة للنفس في معرفة وتعقل ذاتها المفاضة من عند الله، بل هو الفيض والإياب إلى المصدر الذي يتحد بالمعقول، بحيث تصبح الحركة المتعلقة عقلاً والموضوع المعاين بحقيقته عقلاً كذلك..

وهكذا فسياق هذا التتابع لمعنى العقل يضعنا أمام اتجاهين رئيسيين

(١) الشيرازي، صدر الدين، «مفاتيح الغيب»، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فيرهنكي، طهران، ط١، ١٣٦٣هـ.ش، ج١، ص ٦٠٤.
(٢) م.ن، ج٢.

في فهمه:

الاتجاه الأول: هو الذي تعاطى مع العقل كآلة أو منهج لاستكشاف شبكة النسب والعلاقة بين الحقائق والأشياء بعد درك حدودها، وتكوين التصور المناسب لها، والذي يشكل عالم المعقولات الماهوية والفلسفية والمنطقية.

وهو نحو من الفهم للعقل بحسب وظائفه المهتمة بهيئة الحقائق.. ولعلّ هذا النحو هو الذي أطلق عليه اسم «شغل الباحثين»، وهو الذي عدّ «غاية درجات العامة»[1]، «ونهاية ما يرتقي إليه العباد من أهل الظاهر»[2] إذا استطاع المشتغل به أن يصل إلى درجة اليقين، وقد قال بعض أهل السلوك: «إنّه الحد الفاصل بين الخاصة والعامة، فهو أول خطوة من خطوات الخاصة»[3].

إلا أنه وإن كان القلب بمنزلة البصر للنفس، فإن نتائجه المتولّدة عنه هي»الفكريات»، «الفكر إنما يكون بالعقل، والعقل لا يدرك إلا متعينًا مثله، فلا يهتدي إلى التوحيد لإثباته الرسوم، والتوحيد لا يكون إلا بفنائها واستهلاك الكل في عين الأحدية، وانتفاء الحدوث في القدم كما قال تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَ وَجْهَهُ﴾[4]، وهو أمر يعجز عنه العقل ولا ينجي منه – أي من بحر الجحود – إلا نور الاعتصام بضياء الكشف»[5].

وأعتقد أنّ هذه الحدود التي وضعت للعقل، إنما وضعت لهذه الأبعاد الوظيفية المطروحة له في الثقافات اليونانية بشكل خاص، أو بعض

---

(١) القاشاني، كمال الدين، «شرح منازل السائرين»، دار المجتبى، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٥٨.
(٢) م.ن، نفس المعطيات.
(٣) م.ن، نفس المعطيات.
(٤) سورة القصص، آية ٨٩.
(٥) ن.م، ص ٤٣.

الثقافات الوافدة عمومًا...

الاتجاه الثاني: وهو الذي تعامل مع العقل باعتباره فعالية إنسانية تصدر عن النفس الناطقة «وللنفس درجات من التجرّد، كالتجرّد البرزخي وهو تجرّدها في مقام الخيال، والتجرّد التام العقلي، والتجرّد الأتم الذي هو فوق التجرّد العقلي، ومعنى كونها فوق التجرّد أن ليس لها حد تقف إليه ومقام تنتهي عنده؛ أي ليس لها وحدة عددية، بل وحدة حقة حقيقية ظليّة»(١).

فهناك إذن، وحدة حقيقية لا ينفصل فيها العقل عن النفس بمراتبها... إلا أن ذلك لا يمنع من تسمية بعض تصرفات النفس الواحدة بالوحدة الظلية التي لا تعداد فيها، من باب الإشارة التبيانية أو الاصطلاحية لبعض موارد حركاتها والتي منها العقل، والذي يكون المراد منه في هذا الجانب «البرهان النظري بترتيب المقدّمات والأشكال القياسية والاقوال الشارحة»(٢).

وعليه يمكن تصوره كامتداد لحركة النفس في تعقلها يتجاوز الحدود المصطلح عليها عادة، خاصة إذا وجدنا مسوّغات نظرية وتداولية لمثل هذا التوسّع، والذي يمكن أن نعبِّر عنه بالتعقل...

بل يصبح الأمر أكثر إلحاحًا إذا وجدنا في مجال النص الإسلامي ما يشير إلى العقل من خلال الصيغ الفعلية..

ولقد اعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن تصوير العقل كجوهر مستقل سوف يوقعنا في نزعة تشييئية وتجزيئية، «تشييئية لأنها تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات، مثل، (التحيّز)، والتشخّص)،

---

(١) آملي حسن، حسن زاده، «سرح العيون»، مؤسسة انتشارات أمير كبير، تهران، ١٣٧١، ص ٢٠.

(٢) ن.م، ص ٢٥.

و(الاستقلال)، و(التحدّد بالهوية)، و(اكتساب الصفات والأفعال).

وتجزيئية؛ لأنها تقسّم تجربة العاقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلاً عن أوصاف أخرى للعاقل لا تقل تحديدًا لماهية الإنسان، كالعمل والتجربة مثلاً»[1].

وقد سعى أصحاب هذا الاتجاه لتدعيم نظرتهم، تارة بكشف موارد الاضطراب الذي حصل في تحديد معنى العقل والذي استنتجوا من خلاله عدم صلاحية كل دخيل اصطلاحي يقوّم العقل بمعنى «الجوهر»، واعتبروا أن هذا التحديد هو من هفوات ابن رشد ومن سبقه من الفلاسفة، معتمدين بذلك على محاججة ابن تيمية الذي اعتبر العقل صفة، وهو «الذي يسمّى عرضًا قائمًا بالعاقل»، مع أن كلمة عرض هي ككلمة جوهر إنما دخلت من بوابة الثقافات الوافدة.

وقد رتبوا على هذه القناعة جملة من وظائف العقل مثل:

أ- صورة الربط، بمعنى أن العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين معلومين.

ب- صورة الكف، بمعنى أن العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضرّ به من النـزعات والشهوات والأهواء.

ج- صورة الضبط، بمعنى أن العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه»[2].

(١) عبد الرحمن، طه، «**العمل الديني وتجديد العقل**»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ١٨.

(٢) عبد الرحمن، م.س، ص ١٩.

وهي وظائف يضاف إليها غيرها مما لم يمنع أحد من علماء المسلمين نسبتها للعقل وللعاقل..

كما عملوا لتدعيم نظرتهم تارة أخرى بالعودة إلى النصوص القرآنية وهي آيات قد وردت فيها مادة عقل إما بصيغة فعل المضارع على سبيل الاستفهام﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[1]، أو التقرير﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2]، أو النفي ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾[3] إلى غير ذلك.

دون أن يجروا نقاشًا في نقطتين:

الأولى: إن الفعل وصيغته إنما يدل على حدث في زمن وقع أو يقع في «الآن» غير القار، وهو بذلك يحدث عبرة أو يقظة أو ثقافة، حتى إذا ما استقرت وثبتت في مصدرها كانت عقلا أو فؤادًا أو لبًا أو قلبًا..

من هنا عاب سبحانه في سورة الحج على قوم، قائلاً: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[4].

الثانية: إن ذكر العقل كمصدر لفعل التعقل قد ورد كثيرًا في الروايات والأحاديث على تنوع اهتماماتها العبادية أو الاخلاقية أو السلوكية أو المعرفية، بحيث إنه سُمِّي بأول ما خلق الله «العقل»...

فهل يمكن البحث في شأن إسلامي معرفي، أو علمي خارج دائرة العلاقة بين القرآن والسنة بما هي – السنة– شارحة للآيات؟!

على أي حال، فإن الاستغراق في مثل هذه النقاشات وإن كان قد

---

(١) سورة البقرة، آية ٤٤.
(٢) سورة البقرة، آية ١٦٤.
(٣) سورة البقرة، ١٧٠.
(٤) سورة الحج، آية ٤٦.

فتح أمامنا الكثير. إلا أن الاقتصار في البحث اليوم على الكشف عن ماهية أمر العقل، أمر لا يقع في سلّم الأولويات المعرفية والعلمية اذا ما قيس الأمر بالتعرّف إلى العقل في حركته وأدواره وشبكة الروابط التي يقيمها في مجالات الإدراك الإنساني على كل تشعباته.. ونحن نفضّل هنا التعامل مع العقل بما هو حكمة وبصيرة..

والحكمة اسم لإحكام وضع الشيء في موضعه؛ أي عبارة عن اتقان العلم بحقايق الأشياء، وأحوالها، وخواصها، وأوصافها الظاهرة والباطنة، ومصالحها، ومفاسدها ومعرفة ارتباط المسبّبات بأسبابها، وتعليق كل حال منها بأوقاتها التي قدر فيها، وقرن بها، واتقان الصفة بتطبيقها على العلم بها[1].

أما البصيرة، فهي نور العقل المنوّر بنور القدس المؤيد بتأييد هداية الحق، وهي نهاية مراتب العقل في الإدراك، وتسمّى القوة القدسية؛ أي أن تبلغ في الاستدلال على المطالب العلمية إلى الحقايق التي لا تدرك إلا بنور البصيرة، وهي للقلب بمنزلة البصر للعين، وقد تطلق البصيرة على الحجج والبيّنات التي تدرك بالبصيرة إطلاقًا لاسم السبب على المسبّب، قال الله تعالى: ﴿**هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ**﴾[2]»[3].

ومثل هذا المعنى للعقل هو الذي ورد في نصوص الكتاب الحكيم بألفاظ: اللب، الفكر، الحلم، النهى، الحجى وغير ذلك، بل هو المعنى الذي يصير فيه العقل بصيرة القلب حتى إذا ما اندمجا دخل العقل دائرة الأثر والعمل؛ لأن القلب موقع الإيمان كما النفاق والكفر، وموقع المحبة

(١) القاشاني، «شرح منازل السائرين»، م. س، ص ١٨٥.
(٢) سورة الجاثية، آية ٢٠.
(٣) ن م، ص، ١٨٦.

كما العداوة والبغضاء، وموقع النية واستعداد العمل، ومجلى الخواطر والفيض والكشف، حتى إذا ما كان العقل بصيرته كانت البصيرة العاقلة نورًا من فيض الله يقذفه في قلب من يشاء.

الخطوة الثانية: وهي تلك المتعلقة بأفق حركة العقل الشهودي، إذ بعد يأس العقل النظري بحدوده وتصديقاته المكتشفة لشبكة العلاقة بين الحقائق والأشياء، عن الاشتغال بنفس ما اعتاد الاشتغال به، حين ولوج ذوات الحقائق اكتشف حاجته إلى القلب كمركز للإيمان، ليستكمل رحلة سيره الإدراكي، «فللعقل نور يدرك به أمور مخصوصة، وللإيمان نور به الألوهة، وما يجب لها، ويستحيل وما يجوز منها فلا الذات، وما نسب الحق إلى نفسه من النعوت»[1]. فالعقل بحركته الأولى يلج إدراك الضرورات المفاهيمية كالألوهة، ويحمل سلطة تحديد الواجب من الممكن والمستحيل، وبنفس هذه الحركة يدرك استحالة الدخول إلى معرفة ذات الحقائق دون الانقياد لنور الإيمان...

وهنا تبدأ عنده رحلة اليقظة نحو عالم جديد من المعرفة، هي المعرفة الذوقية أو الشهودية أو الكشفية.. ويعتقد بعض أهل المعرفة أن «أكثر أهل العلم لا يتجاوزون عن طور الفكر. والآحاد منهم مرزوقون بالحدس، والأوحدي منهم له القوة القدسية»[2].

فكيف يمكن التعرف إلى هذه المراحل من حركة التعقل الإنساني؟ إنها وبلا شك مما أشار إليه القرآن الكريم بقوله سبحانه: **﴿عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً﴾**[3] وقال تعالى: **﴿وَاتَّقُوا الله**

---

(١) ابن عربي، «**الفتوحات المكية**»، ج١، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤، ج١، ص ١٨٩.
(٢) آملي، «سرح العيون»، م.س، ص ٣٠.
(٣) سورة **الكهف**، آية ٦٥.

﴿وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ﴾[1]، وقال: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾[2]، وقال: ﴿وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ﴾[3]، **والعلم هنا قسّمه عرفاء المسلمين إلى أقسام:**

• علم العقل، وهو كل علم يحصل إما ضرورة أو عبر دليل، ويصح فيه القول: إنه إما صحيح أو فاسد.

• علم الأحوال وسبيله الذوق، و«الذوق أول درجات شهود الحق بالحق في أثناء البوارق المتوالية»[4]. وهذه العلوم لا يمكن لعاقل أن يحدّها ولا معرفتها دليلاً بحسب ما أفاد ابن عربي..

• عالم الأسرار، «وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في الروع فيختص به النبي والولي، وهو نوعان: نوع منه يدرك بالعقل كالعلم الأول.. لكن هذا العالم به لم يحصل له عن نظر، ولكن مرتبة هذا العلم أعطت هذا .

والنوع الآخر على ضربين: ضرب منه يلتحق بالعلم الثاني لكن حاله أشرف، والضرب الآخر من علوم الأخبار، وهي التي يدخلها الصدق والكذب، إلا أن يكون الخبر به قد ثبت صدقه عند المخبر وعصمته فيما يخبر به ويقوله»[5].

فهذا النحو من العلم وإن تجاوز طور العقل، إلا أنه على أنواع كل منها له نحو ارتباط وعلاقة ضرورية مع العقل وطوره الخاص...

لذلك عدّ ابن عربي أن: «للعقل ثلاثمائة وستين وجهًا يقابل كل

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٨٢.
(٢) سورة الأنفال، آية ٢٩.
(٣) سورة الحديد، آية ٢٨.
(٤) القاشاني، «إصطلاحات الصوفية»، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٥، ص ٣٣.
(٥) ابن عربي، «الفتوحات..»، ج١، س ١٦٩.

وجه من جناب الحق العزيز ثلاثمائة وستين وجهًا، يمدّه كل وجه منها بعلم لا يعطيه الوجه الآخر، فإذا ضربت وجوه العقل في وجوه الأخذ، فالخارج من ذلك هي العلوم التي للعقل المسطّرة في اللوح المحفوظ الذي هو النفس».

ثم إذا كان العقل قادرًا على استنباش خفايا عالم الوجود على تعدادها، وتعداد صنوفها، فإن العلم الذي هو مدار اهتمام العقل الديني في جدلياته إنما يختص بمحور يتركّز على معرفة الله سبحانه، والعلاقة معه جل شأنه..

وهو محور يتوزع على سبع مسائل من عرفها لم يصعب عليه شيء من علم الحقائق، وهي معرفة أسماء الله تعالى، ومعرفة التجلّيات، ومعرفة خطاب الحق عباده بلسان الشرع، ومعرفة كمال الوجود ونقصه، ومعرفة الإنسان من جهة حقائقه، ومعرفة الكشف الخيالي، ومعرفة العلل والأدوية»[1].

أما نوعية الأدلة التي يستند إليها في هذه المسائل فهي: «أدلة سمعية وعقلية، وإذا حكمنا على أمر بحكم ما، فلا شك فيه أنه على ذلكم الحكم، وإذا كان الأمر على ما قلناه فيأخذ المتأهب عقيدته من القرآن العزيز وهو بمنـزلة الدليل العقلي في الدلالة، إذ هو الصدق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنـزيل من حكيم حميد فلا يحتاج المتأهب مع ثبوت هذا الأصل إلى أدلة العقول»[2].

إلا أن هذا الاعتبار للعقل ودليليته، إنما هو من باب الثقة به لكاشف عن وجوه الحقائق الخارجية.. لذا فما يشكّك فيه إنما هو نتائج العقل، لا أصل قابليته، ولنفس السبب الموجب للثقة بالعقل كانت الثقة بالشهود،

(١) ابن عربي، «الفتوحات..»، م.س، نفس المعطيات.
(٢) م.ن.، ج١، ص ١٧٠.

وهذا ما عبّر عنه محيي الدين بن عربي، إذ يقول: «إن كل ما يستقل العقل بإدراكه عندنا يمكن أن يتقدّم العلم به على شهوده، وذات الحق تعالى بائنة عن هذا الحكم، فإن شهودها يتقدّم على العلم بها، بل تشهد ولا تعلم، كما أن الألوهة تعلم ولا تشهد، والذات تقابلها.

وكم من عاقل ممن يدّعي العقل الرصين من العلماء النظار يقول: «إنه حصل على معرفة الذات من حيث النظر والفكر، وهو غالط في ذلك؛ وذلك لأنه متردّد بفكره بين السلب والإثبات، فالإثبات راجع إليه، فإن ما أثبت للحق الناظر ما هو إلا الناظر عليه من كونه عالمًا قادرًا مريدًا إلى جميع الأسماء. والسلب راجع إلى العدم والنفي لا يكون صفة ذاتية؛ لأن الصفات الذاتية للموجودات إنما هي ثبوتية، فما حصل لهذا المفكّر المتردّد بين الإثبات والسلب من العلم بالله شيء»[1]. فغاية ما يقوم به عقل أصحاب النظر هو ابتداع الحدود والقضايا وهي تقوم على جملة من التعابير والأطر التي لا يمكن للعقل أن يتحرّك في دائرته النظرية إلا من خلال أسلوبها وإثباتاتها، وهو ما يؤسّس لفهم الألوهة كمفهوم تتعلق به أحكام هي من هذه الجهة لا من جهة إدراك عين الذات التي لفرط ظهورها اختفت عن التمايزات والتصورات والحدود...

عليه يمكن اعتبار أن الذات هي الوجود الذي لا يتغير، وأن كان كل كلام عنها قابل بحسب اللحاظ للتغيّر؛ ذلك أن «كل صورة في العالم عرض في الجوهر، وهي التي يقع عليها الخلع والسلخ والجوهر، والقسمة في الصورة لا في الجوهر»..

فإذا صح مثل هذا الكلام على ما في العلم، فحري أن يكون الأمر أشرف وأعلى فيما يتعلق بمبدئه..

(١) ابن عربي: «الفتوحات...»، م. س، ص١٨١.

ومثل هذا التقرير يمكن أن يفيدنا أن العلم على الحقيقة هو ذاك الموصول بالثابت والهوية التامة، من هنا كان العلم الذي يمنّ به المولى سبحانه على خلقه «العلم اللدنّي» علمًا تامًّا بيّنًا لا يحتاج إلى حركة أو نسب أو إضافات، وإن كان لا بدّ للأهلية في تلقيه من كل ذلك، ونرى أن نطلق على مستلزمات حصول الأهلية اسم المعرفة بدل اسم العلم، ومن المعرفة ما هو مكتسب ومنها ما هو حدسي وذوقي وشهودي؛ لأن الملاك في عدّ الإدراك معرفة هو تطلبه الجهد لتحصيله وكونه موردًا للقصد المباشر. وهو يقبل الصدق وعدم الصدق والمطابقة وعدمها، والتغير والتبدل والانتساب بحسب الأحوال والتعابير والتنظيرات...

وهذا الكلام وإن كان فيه ما هو مرفوض عند العرفاء الذين وضعوا الاصطلاح فقرروا أن العلم خاص بالكلي، والمعرفة هي المعاينة، إلا أنّا نرى ضرورة التدقيق في مدى انسجام مثل تلك التعابير مع أدبيات النص القرآني الذي نسب العلم إلى البارئ سبحانه، أو من وهبه الله العلم الكشفي والغيبي والعياني....

وهو الأمر الذي يسمح لنا أن نسأل أنه إذا كان العلم هو عين المعلوم لا يقبل التبدّل والتغيّر بفضل شرف مصدره ومبدئه... فهل المعرفة هي كذلك؟! أم أن المعرفة بما هي نسبة لإرادة المدرك البشري والتي إنما تتقوّم بضرورات ومهام في تأويل كل مدرك، – وهنا يقع سر تنوعها وتكثرها–، تكون كلها بشرية بامتياز؟! **وتأخذ حقانيتها من موردين:**

الأول: مستوى نسبة المطابقة للواقع.

الثاني: مستوى رعايتها للكشف العلمي، ومثال هذا الأمر، أن معرفة كل عارف إنما تقاس على مبدأ الكشف المحمّدي الأتم؛ أي علم النص المقدّس على ما قرّر عند الكثير من العرفاء..

بعد هذا من المفيد أن ننتقل للتعرّف إلى موارد الافتراق المنهجي بين العقل وطوره البرهاني البحثي، وتعلقه بما هو متعلق بطور الشهود والتحقيق الكشفي... مستندين في إبراز هذه الفروقات بشكل أساسي إلى ما أقامه صائن الدين علي بن محمد التركة في كتابه «تمهيد القواعد» ولو بشيء من التصرّف حسب اقتضاء الضرورة..

وذلك عبر ذكر جملة من النقاط:

الأولى: اعتبار أن الكشف العالي مستغن عن «مضائق المقدّمات الخطابية والبرهانية، إلى أفضية الواردات الكشفية والمخاطبات العيانية، بحسن متابعة الأنبياء(ص) الذين هم روابط رقائق الحقائق من عين الجمع إلى محل التفصيل، ووسائط نزول المعاني عن سماء القدس إلى مقام التنـزيل»[1].

الثانية: إن علم العرفان هو العلم الإلهي المطلق، فبالتالي، كان موضوع هذا العلم هو الأعم والأتم مفهومًا وحيطة وشمولاً، والأبين معنى، والأقدم تصورًا وتعقلاً.

وهو يختلف عن العلوم البحثية الناظرة إلى «الوجود المجرّد المطلق»، أما القيصري فيعتبر أن موضوع هذا العلم هو الذات الأحدية ونعوتها الأزلية، وصفاتها السرمدية، ومسائله كيفية صدور الكثرة عنها ورجوعها إليها، وبيان مظاهر الأسماء الإلهية، والنعوت الربانية، وبيان كيفية رجوع أهل الله تعالى، وكيفية سلوكهم ومجاهداتهم، ورياضاتهم، وبيان نتيجة كل من الأعمال والأفعال والأذكار في دار الدنيا والآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر، ومبادئه معرفة حدّه وفائدته واصطلاحات القوم فيه، وما

---

(١) التركة، صدر الدين، «**تمهيد القواعد**»، تحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، تهران، ١٣٦٠ هـ، ج١، ص ٥.

يعلم حقيقته بالبديهة ليبني عليه المسائل.. وعلم الحكمة والكلام وإن كان موضوعهما أيضًا موضوع هذا العلم، لكن لا يبحث فيه عن كيفية وصول العبد إلى ربه..[1] والمدرك بعلومهم المفهوم بأوهامهم وفهومهم ليس إلا مجعول نظرهم الفكر لا عين الحق الأزلي. وهكذا فالموضوع وإن كان واحدًا إلا أنه يختلف من جهة الحيثية؛ فالمعرفة البحثية تهتم بما وصل إليه الفهم من تأويلات، بينما يسعى العلم العرفاني لاستكناه الحقيقة على ما هي. من هنا عدّ ابن التركة أن الفارق بينهما كالفرق بين المطلق والمقيد، وبالتالي فيكون العلم العرفاني هو الكمال المطلوب لمقاصد المعرفة البرهانية، المسمّاة بالعقلية.

الثالثة: إن موضوعات ومسائل العلم العرفاني هي عين موضوع ذاك العلم دون توسطات، لذا فمع تعقل الذات يتم تعقل كل ما هو منها من موضوعات ومسائل..

بينما في المعرفة البحثية تشكّل المقدّمات وإدراك العلل والمعاليل ضرورات تتوسط أي معرفة أو نتيجة..

ومن هنا كان العلم العرفاني أشدّ وثوقًا وأدعى للاطمئنان من المعرفة البرهانية.. أو إن شئت فقل: كان العقل في شهوده وكشفه العلّي أشد إثارة للاطمئنان والوثوق منه في برهانياته ومقارباته نحو العلم العرفاني....

وهذا يعني أن العقل والتعقل لا يتوقفان عند بناءات البعد البرهاني، بل يقومان بتجاوزه لطور أسمى بطور ما فوق العقل، وهو طور أعمق وأبعد وأوسع شمولاً وآكد اطمئنانًا مما يفيده البرهان.... دون أن يعني ذلك حصول مفارقات جوهرية بين الطورين المشمولين أصلاً بحكم

(١) نقلاً عن حاشية تمهيد القواعد، م. س، ص٥.

العقل والتعقل، إذ «إن الإيمان بالمعارف الإلهية وأصول العقائد الحقة لا يتحقق إلا بأن يتوجه أولاً إلى تلك الحقائق بقدم التفكر والرياضة العقلية والآيات والبينات والبراهين العقلية. وهذه المرحلة هي بمنزلة مقدّمة الإيمان، فلا يكتفي العقل بمجرّد أن يأخذ حظه من هذه المعارف، ولا يقتنع بالقدر البسيط منها... لأنه لا بدّ للسالك إلى الله بعد هذا أن يشتغل بالرياضات القلبية، ويوصل هذه الحقائق بكل جهد ممكن إلى القلب ليؤمن بها.. ولعل هذا هو معنى الحديث الشريف حيث يقول: (العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء)؛ لأن العلم بالله ما دام في حد العقل فهو نور، وبعد الرياضات القلبية يقذفه الله تعالى في القلوب المناسبة لتؤمن به»[1].

ونحن نظن قويًا أن تعبير أهل الذوق عن علم الأحوال والأسرار بما فوق طور العقل، هو في قبال من ذهب من بعض الباحثين المشتغلين بالكلام والفلسفة للقول: إن المعرفة الذوقية هي معرفة دون طور العقل، فكانت المسألة رد فعل على تلك الدعوى وإثبات علو شأن المعرفة الذوقية والكشفية..

المصطلح في إطار الحقل الدلالي: وبالعودة إلى الشروح الاصطلاحية لكلمات مسلك علم الأحوال والأسرار قد يظهر معنا أن كل ما عبّروا عنه، أو غالبه إنما يحتاج إلى نحو من دخالة العقل، بل إلى ضرورة التعقل، وإلا خرج عن طور الإدراك والمعرفة....

وهذا ما بدأه «عبد الله الأنصاري» في كتابه «منازل السائرين» حينما افتتح قسم البدايات باليقظة وهي «القومة لله .... من سنة

(١) الإمام الخميني، «**جنود العقل والجهل**»، ترجمة أحمد الفهري، دار الأعلمي، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص ١٧٣.

الغفلة، واليقظة هي ثلاثة أشياء: الأول لحظ القلب إلى النعمة على الأياس من عدها، والوقوف على حدها، والتفرّغ إلى معرفة المنة بها، والعلم بالتقصير في حقها... فأما معرفة النعمة فإنها تصفو بثلاثة أشياء: بنور العقل وشيم برق المنة والاعتبار بأهل البلاء»[1].

فالمعرفة والعقل كما البوارق والاعتبار أصل بداية حركة السالك إلى المولى سبحانه دون تناه، بل كمال واستفراغ لكل كامن... وهذا ينبغي أن يحصل في المكان الأقدس من الإنسان وهو القلب الذي تارة يسمّى «ببيت الحكمة وهو القلب الغالب عليه الإخلاص،[وأخرى] بالبيت المقدّس وهو القلب الطاهر من التعلق بالغير، [وثالثه] بالبيت المحرّم وهو قلب الإنسان الكامل الذي حرّم على غير الحق،[ورابعه] ببيت العزة وهو القلب الواصل إلى مقام الجمع حال الفناء في الحق..»[2].

وقد جرى الكلام عن بعض أوصاف وأفعال للقلب منها:

• «**سعة القلب**: هي تحقق الإنسان الكامل بحقيقة البرزخية الجامعة للإمكان والوجوب، فإن قلب الإنسان الكامل هو هذا البرزخ ولهذا قال: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن»[3].

• **سجود القلب**: هو فناؤه في الحق عند شهوده إياه، بحيث لا يشغله ولا يصرفه عنه استعمال الجوارح»[4].

كلمة القلب هي ذاك الوجود القدسي الذي تحدث عنه المولى سبحانه بقوله: ﴿**أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا**﴾[5].

---

(١) القاشاني، «**شرح منازل السائرين**»، صص ٢٨-٣٠.
(٢) القاشاني، **اصطلاحات الصوفية**. ص ٢٠.
(٣) القاشاني، **اصطلاحات الصوفية** ص ٤٢.
(٤) القاشاني، **اصطلاحات الصوفية** ص ٤٠.
(٥) سورة الحج، آية ٤٦.

فالعقل هنا هو تعقل القلب، ولإبراز مثل هذه الوحدة بين العقل والقلب في عملية التعقل أورد المصطلح الصوفي اصطلاح ذو العقل والعين: وهو الذي يرى الحق في الخلق، والخلق في الحق، ولا يحتجب أحدهما عن الآخر، بل يرى الوجود الواحد بعينه حقًا من وجه، وخلقًا من وجه، فلا يحتجب بالكثرة عن شهود الوجه الأحد، ولا يزاحم في شهوده كثرة المظاهر أحدية الذات التي يتجلى فيها، ولا يحتجب بأحدية وجه الحق عن شهود الكثرة الخلقية، ولا يزاحم في شهوده أحدية الذات المتجلية في المجالي كثرتها»[1].

إذ بدون تفاعل العقل والقلب في تعقلها، يمكن أن يقع العارف أسير أحادية النظرة، ومن هنا سُمِّي هذا العقل التعقلي «بذي العقل والعين»...

وبعض الروايات عدّت العقل بصر القلب.. وهو التعبير الذي ورد في المناجاة الشعبانية عن أمير المؤمنين (ع) «وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة»[2]...

من هنا جاء أن «المعرفة هي الإحاطة بعين الحقيقة، وهكذا تتحصّل المعرفة وهي الإحاطة بعين الحقيقة بالحقيقة على ما هي عليه. وصورتها في البدايات معرفة الحق بالنعوت والصفات بنور البصيرة المفيد للاعتقاد المطابق».

وفي الأبواب: وجدان ذلك المعتقد بقوة اليقين وصفاء العقل، وطلب حياته بجودة الفكر وإصابته.

(١) القاشاني، «اصطلاحات...»، م.س، صص٣٣-٣٤.
(٢) المجلسي، «بحار الأنوار»، م. س، ج٩١، ص ٩١.

وفي المعاملات: بناؤها على اليقين القريب من العيني المصحح للتوكل والتفويض.

وفي الأخلاق: معرفة البعوث الكمالية والأخلاق الإلهية الموجبة بحسن الخلق من الحق إلى الخلق وكمال الفتوة.

وفي الأصول: تنوّر السر بمعرفة الطريق الباعث على الجد في السلوك.

وفي الأدوية: فصول العلم اللدني والحكمة الإلهية بالبصيرة والإلهام.

في الأحوال: العيان الموجب للذوق والعشق.

وفي الولايات: التمكّن من شهود الذات وراء أنوار الصفات.

وفي الحقائق: شهود الحق بالحق مع بقية رسم الخفي المنور بنور الذات، وشعاع شمس الوجه الأحدي»[1].

والمعرفة هنا تتدرج بسلم واحد رتبي بحسب السير والسلوك وصولاً لتحصيل العلم اللدنّي والتخلق به.. فكمال التعقل هو الاستفادة من الفيض الدائم الواسع والتخلق والتسنّن بإفاضاته وإفاداته...

من هنا كان الإنسان الكامل هو البرزخ بين وجه العقل البرهاني المطل على الكثرة، ووجه العقل الكشفي المطل على الوحدة وهذا الجمع هو المسمّى بالحكمة التي تعقل الوجهين البرهاني واللدني، والتي هي إحكام وضع الشيء في موضعه، والتي تنتهي إلى أن تبلغ في استدلالك وفي إرشادك الحقيقة، وفي إشارتك الغاية»[2]. والغاية هي منطق التوحيد الذي يتعامل مع العقل الشامل في جدليات بنائه للعقل النظري، والعقل العملي والمؤسّس للرؤية الكونية والمعايير الأخلاقية والشريعة السمحاء بما هو عقل يبتني على الوحي كما

(١) القاشاني، «اصطلاحات...»، م. س، ص ٢١٠ - ٢١٢.

(٢) القاشاني، «شرح منازل السائرين»، م. س، ص ١٨٦.

الفطرة، وعلى البرهان كما الحدس والذوق والكشف، وعلى وحدة الإنسان كما وحدة مصالحه ومسار سننه التاريخية المطوية كطي السجل للكتب المقدرة المتجاوزة لكل حد حتى حد عالم الشهادة، ليصل في حركة تكامله الى عالم الغيب، فيعقل عن الله سبحانه ويعقل عن بيانه عن دائرتي الآفاق والأنفس ليكشف في جدلياته ما وراء كل مطمور ومكنون ومسكوت عنه، وليوحّد اللغة والعقل والهوية والوجود بوحدة لا انفصام لها..

وما سمّينا بمنطق الوحدة، بل والجامع بينهما... وما سمّينا بمنطق التوحيد، إنما نعني به منطق الهوية المفتوحة التي لا تتصلّب ولا تتصنّم عند حد، وكل ذلك بفضل إدراك الذات لتبعيتها الرابطة مع أصل الوجود والحياة ومبدئها سبحانه وتعالى.

العقل في الآيات والروايات

جاء في الكتاب العزيز قوله سبحانه: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾[1].

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُولُو الأَلْبَابِ﴾[2].

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3].

وعن الإمام الكاظم (ع): «إن الله يقول: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾؛ يعني العقل، وقال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾؛ الفهم والعقل»[4].

---

(١) سورة آل عمران، آية ١٩٠.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٦٩.

(٣) سورة البقرة، آية ٢٤٢.

(٤) البحراني، ابن شعبة، «تحف العقول عن آل الرسول»، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين، قم، ط ٢، ١٣٦٣ - ١٤٠٤ هـ ق، ص ٣٨٥.

وهذا المعنى الفردي الذي ذهب للدمج بين العقل والقلب نراه بوضوح في الروايات، مما يعني أن حدّية التمييز بينهما إنما كانت بعد المرحلة التأسيسية للإسلام.

فعن الإمام الحسن (ع) لما سأل أباه (ع) عن العقل، قال: حفظ قلبك ما استودعته فالعقل والقلب هنا أدّيا دورًا واحدًا[1]..

وقد عبّر عنه الإمام علي (ع) بقوله: «العقل حفظ التجارب، وخير ما جربت ما وعظك»[2].

وفي مورد آخر يقول(ع): «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب»[3].

فقد أعطى للعقل معنى الجبلّة التي يخلق عليها الإنسان، والتي لا يشار إليها إلا بالتجارب والعلم، وما يفيد العظة والاعتبار، **من هنا قوله** (ع): «من قوي عقله أكثر الاعتبار»[4]، وبمورد آخر يقول (ع): «أفضل العقل الاعتبار»[5]، فأعطى الاعتبار نفس معنى العقل...

ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل جاء عنه (ع): «حد العقل الانفصال عن الفاني، والاتصال بالباقي»[6]، و«أفضل العقل معرفة الحق بنفسه»[7]، وعنه(ع)، «بالعقل استخرج غور الحكمة، وبالحكمة استخرج العقل»[8].

---

(١) المجلسي، محمد باقر، «**بحار الأنوار**»، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٢، ج١، ص ١١٦.
(٢) البحراني، «**تحف العقول**»، م. س، ص ٨٠.
(٣) الواسطي، علي، «**عين الحكم والمواعظ**»، تحقيق حسين ألبير جندي، دار الحديث، ١٣٧٦ هـ، ص ٥٢.
(٤) ري شهري، محمد، «**ميزان الحكمة**»، دار الحديث، طهران، ط١، د. ت، ج ٣، ص ٢٠٥٢.
(٥) الواسطي، «**عين الحكم...**»، م. س، ص١٣٣.
(٦) م.ن،ص ٢٣٣.
(٧) المجلسي، «**بحار الأنوار**»، م. س، ج ٧٥، ص ٧.
(٨) ابن شعبة، «**تحف العقول**»، م. س، ص ٣٩٧.

فالعقل عند النص الشريف هو:

أ- غريزة وفطرة.

ب- عظة وعبرة وتجربة.

ج- قلب مستودع للعلم.

د- معرفة للحقائق كما هي.

ه- صراط الوصول بالباقي بعد الخلوص من الفناء.

و- حكمة وخبرة..

لذا فقد جاء في النص ذكر الآثار العظيمة المترتبة على العقل منها:

أ- التنزّه عن المنكر والتزام المعروف.

عقل عن الله في تبين الأحكام، فقد ورد عن النبي(ص): «ما أدى العبد فرائض الله حتى عقل عنه، ولا بلغ جميع العابدين في فضل عباداتهم ما بلغ العاقل»[1].

ب- ملازمة الساعين إلى الله في كل أحوالهم، فعن رسول الله (ص): «لكل شيء آلة وعدة، وآلة المؤمن وعدته العقل، ولكل شيء مطية ومطية المرء العقل، ولكل شيء غاية وغاية العبادة العقل، ولكل قوم راع وراعي العابدين العقل. ولكل تاجر بضاعة وبضاعة المجتهدين العقل، ولكل ضراب عمارة وعمارة الآخرة العقل، ولكل سفر فسطاط يلجأون إليه وفسطاط المسلمين العقل»[2].

ج- وهو مورد التفاضل بين الناس، فعن الإمام الكاظم (ع) في

(١) **تحف العقول**، م.س، نفس المعطيات.

(٢) الكراجكي، ابن الفتح محمد: «**كنز الفوائد**»، مكتبة المصطفوي، قم، ط ٢، ١٤١٠، ص ١٣.

وصيته لهشام بن الحكم: «ما بعث الله أنبياءه ورسله إلى عباده إلا ليعقلوا عن الله، فأحسنهم استجابة أحسنهم معرفة، وأعلمهم بأمر الله أحسنهم عقلاً، وأكملهم عقلاً أرفعهم درجة في الدنيا والآخرة»[1].

وما كان هذا شأنه، لا يمكن تميّزه عن موقع القلب في كل أنواع المعرفة والتلقي للعلم اللدني والإرثي القدسي، فمن حق المتلقي للروايات أن يسأل ما هو هذا الموجود العظيم الذي حدّث عنه النبي (ص) في المروي عنه: «إن الله تبارك وتعالى خلق العقل من نور مخزون مكنون في سابق علمه الذي لم يطلع عليه نبي مرسل، ولا ملك مقرب، فجعل العلم نفسه والفهم روحه، والزهد رأسه والحياء عينيه، والحكمة لسانه والرأفة فمه»[2].

مما يعني أن العقل خلقاً ومبدأً وطريقاً وغاية لا يمكن اختزاله بما اصطلح عليه أهل الصناعة بالعقل البرهاني، وإن كان هذا الدور غير منتف عنه..

ونحن سنناقش ونستعرض بشكل أكثر مباشرة وتوسع جدليات حركة العقل... وذلك بعد تناول الخطوة الأخيرة من المقدّمات..

الجدل في التراث الغربي

إذا كانت كلمة الجدل قد طُبعت بطابع السوفسطائية اليونانية، فإن مؤرخي الفلسفة اليونانية قد أعادوا إلى أفلاطون وأستاذه سقراط فضل تقويم هذا المصطلح بطريقة إيجابية أخرجته عما كان السوفسطائي يهدف إليه من تغطية للجهل بلسان ومظهر الحقيقة الخادعة، لتعطي

(١) الكليني، «الكافي»، تحقيق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، آخوندي، ط ٣، ١٣٨٨، ج١، ص ١٦.

(٢) الري شهري، «ميزان الحكمة»، م. س، ج ٣، ص ٢٠٣٩.

الجدل مقوّمات تعتمد على العقل وهو يخط طريق اكتشاف الحقيقة عبر توليد السؤال الحواري؛ لأن العقل إذا كان في حال حوار مع ذاته ولذاته أصبح «مونولوجًا» وحديثًا ذاتيًا هو نقيض «اللوغوس» مع الآخر أي الحوار..

ولتقوم مثل هذه التجربة، فينبغي اعتماد المقوّمات التالية:

١. ثقة تامة بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة.

٢. إمكانية إنشاء مقاييس ثابتة لها.

٣. التساؤل المستمر حول النتائج التي يتوصّل العقل إليها.

٤. الحوار التوليدي، نهج الحقيقة.

٥. اللاعلم أو الجهل السقراطي. فالفلسفة لا تقدّم حلولاً جاهزة وعقائدًا، إنما تشق طرقًا وتفتح آفاقًا جديدة...[١].

وقد يصح لنا التحفظ هنا على النقطتين الأخيرتين.. فالحوار التوليدي بين طرفين إذا كان هو منهج الحقيقة فهذا يعني انتساب الحقيقة للحوار، وأنها تنشئ وجودًا منه، في حين أن الحقيقة عند سقراط وأفلاطون هي وجود أو مثال قائم بذاته، ووظيفة الحوار بين طرفين توليد التعرف إليها، وفارق بين الأمرين..

أما اللاعلم أو الجهل، المشار إليه فإنه يستحيل أن ينتج علمًا، فلا يصح نسبته إلى سقراط الذي كان يعتبر نفسه في الواقع محبًّا للحكمة، وهو بذلك يود القول: إن الحكمة والحقيقة مطلقتان... يبذل المحب لهما كل ذاته ليقاربهما، إلا أنه لا يستطيع أن يحتويهما أويحيط بهما، وهذا

(١) الزايد، محمد: «الجدل»، الموسوعة الفلسفية العربية، الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٣١٩.

أمر مختلف عن اللاعلم والجهل، ثم إذا كان من الصحيح أن الفلسفة لا تقدّم حلولاً جاهزة، لكن هذا بالمعنى «الإسقاطي»، إذ وظيفة الفلسفة آنذاك هي مقاربة أو معرفة الوجود بحقائقه العظيمة.. وإلا كيف نفسّر نظرية المثل وعلاقتها بعالم المحسوسات في جدليات الصعود والنـزول الأفلاطوني. من هنا صحّ ما ذكرته «الموسوعة الفلسفية العربية»، من أن «الجدل هو (الفن الأعظم)، أو العلم الذي يحقق للفلسفة علمًا كليًّا، ويجلو اليقين العقلي بيانًا شفافًا لا لعبًا بالألفاظ والكلمات، حيث يتغلب الأقوى على الأضعف بالمماحكة. فاللغة مرتبطة جدليًّا بالوجود[1].

وقد قام الجدل عند أفلاطون على اعتبار أنه «المنهج الذي به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئًا حسيًّا، بل بالانتقال من معانٍ إلى معانٍ بواسطة معانٍ، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، ثم ينـزل منه إلى هذه العلوم، يربطها بمبادئها وإلى المحسوسات يفسّرها، فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس»[2].

أما (ج. لاشلييه)، فقد اعتبر أن كلمة جدل تطلق عند أفلاطون «بالذات على التمييز الحق بين الأنواع والأجناس، والتفسير الصحيح للأشياء بالأفكار»[3].

والجدل يتم تصاعدًا بتدرج الفكر من المحسوسات إلى الظن، فالعلم الاستدلالي، فالتعقل المحض مدفوعًا بقوة باطنة، وجدل صاعد لنصل

---

(١) الزايد، محمد: «الجدل»، **الموسوعة الفلسفية العربية**، الاصطلاحات والمفاهيم، معهدالإنماء العربي، بيروت،١٩٨٦، ص ٣٢٠.

(٢) كرم، يوسف: «**تاريخ الفلسفة اليونانية**»، دار القلم، بيروت، ص ٦٩.

(٣) لالاند، أندرية: «**موسوعة لالاند الفلسفية**»، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٩٦، ص ٢٧٢.

إلى حقائق المثل التي بها نحصل على العلم حينما تكون صورها في العقل، وفيها نحكم حتى على ما هو نسبي مطلق، ونحن نحصل عليها بالتفكير وبالإلقاء من ذي علم.

وكل طرق العلم تنبهنا إلى ما هو فينا وبعقلنا الصرف.

ثم عند أفلاطون جدل نازل ووسيلته القسمة، فالقسمة تبدأ من اللامتعيّن،، وتتدرج نحو التعيين، وهذا الجدل هو استكمال لحركة الجدل الصاعد، لكن نحو عالم الكثرة..

وطبعًا لم يرق هذا النحو المنهجي لأرسطو ففرّق بين الجدل والتحليل: ففي حين اعتبر أن التحليل البرهاني ينطلق في الاستنتاج من مقدّمات صحيحة، فإن الجدل يقوم على استدلالات عقلية تتناول آراء محتملة...

ويعتقد مؤرخو التراث الفلسفي الغربي أن موقف أرسطو من الجدل بقي سيّد الموقف حتى «كانط»، الذي اعتبر أن كلمة الجدل تدل على الوهم، وتدل أيضًا على درس هذا الوهم ونقده..

وكان يطلق اسم «جدليات على كل الاستدلالات الوهمية، ويحدّد الجدل عمومًا بأنه منطق المظهر فالمظاهر تكون:

إما منطقية (logiseher schein)، مثل مغالطة المصادرة على المبدأ، وإما تجريبية (enprisher schein)، مثل حجم القمر الكبير عند الأفق، وإما إعلانية، أخيرًا (transcendental schein)؛ أي ناجمة عن طبيعة عقلنا أو روحنا بالذات. بقدر ما يعتقد أنه قادر بمبادئه على تخطي حدود كل تجربة ممكنة، وقادر ببراهينة النظرية على تحديد طبيعة النفس والعالم والله. إنه درس هذا الوهم الطبيعي والمحتوم، مهما أمكن الاعتراف به، كوهم

يشكل (الجدل الاعلائي)»[1].

وبهذا أعاد «كانط» إلى الواجهة طرح موضوع الجدل كمبحث يستحق العناية والاهتمام، إذ اعتبره واحدًا من أهم السبل التي تستنفر العقل تجاه القواعد التي لطالما عدّت صحيحة أو التشكيك بتفاوتها ودقتها..

وهكذا، فإذا كان الجدل يحمل طابعًا سوفسطائيًا سيئًا، فإنه أيضًا يحمل طابعًا مستحسنًا يتعلق بالمراجعات النقدية..

هذا وقد اشتهرت النقدية بثلاثيتها المشهورة:

- نقد العقل الخالص، ١٧٨١م.
- نقد العقل العملي، ١٧٨٨م.
- نقد الحكم، ١٧٤٠م.

وقد وضع في هذه الثلاثية كل التجربة الفلسفية، بما فيها الأرسطية موضع التساؤل والبحث المحكوم لسياقات تاريخية وفلسفية، موجهًا التساؤل النقدي لحدود المعرفة والعقل والمفاهيم والمقولات، مشكلاً منحىً يتعامل مع الجوهر الأرسطي إلى بعد علائقي..

وفي الفلسفة النقدية التي تعاملت مع الجدل كمظهر للوهم، اكتشف وهم تصور الذات كوحدة ومقياس مطلق:

وهم التصور المطلق لظاهرة معينة، ووهم الوحدة التركيبية المطلقة للموجودات.

وبذلك يكون الجدل فعالية لا شرعية، لا يتم التحرّر منها إلا عن

---

(١) لالاند، ص ٢٧٣.

ضبطها بعلم صحيح ودقيق..

ثم جاء بعد كانط من يقول: إن مبدأ التناقض والعلاقة الجدلية تقع داخل الأنا، وبين الأنا واللاأنا، ليأتي بعد ذلك من يحيل التناقض إلى جدل بين الطبيعة والتاريخ.. فالطبيعة منذ البدء كانت في جدل يتعالى نحو الأكثر تعقيدًا، حتى وصلت في ذروة جدليتها التركيبية عند الإنسان والعقل الإنساني.

والعقل يقود إلى سقف أخير هو السوية المطلقة، أو الهوية المطلقة التي تحتضن التناقض وترفعه إلى اللاتناقض.

فالتركيب التناقضي ضرورة تلغيها الحرية كما تلغي الصيرورة السكون، والهوية المطلقة الهوية الجزئية[1].

وفي غمرة هذه الحركة المتناولة لموضوعة الجدل، جاء هيغل ليزعم أن فلسفته «اشتملت، واستوعبت، واحتفظت، بجوهر الفلسفات السابقة، لكن هناك تيارين يفوق أثرهما عليه أي أثر آخر، وأعني بهما: المثالية اليونانية، وفلسفة كانط النقدية. فالمبادئ الأساسية، في فلسفته هي نفسها المبادئ الأساسية في المثالية اليونانية وفي فلسفة كانط»[2].

وقد قسّم هيغل فلسفته إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها وهي المنطق.

علم الفكرة الشاملة في الآخر، وهي فلسفة الطبيعة.

علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها، وهي علم الروح، وتمثل هذه العلوم المراحل على اعتبار أن «المنطق هو العقل

---

(١) زايد، «الجدل» م.س، ج١، ص ٣٢٣.

(٢) إمام، عبد الفتاح إمام: «المنهج الجدلي عند هيغل»، دار التنوير، بيروت، ط ٢، ص ١٥.

الخالص؛ أي إنه لا يوجد وجودًا فعليًا في العالم فهو لم يظهر بعد، ثم يبدأ هذا العقل المجرّد في التحول إلى هذا؛ أي إلى لا عقل، وهذا اللاعقل هو التخارج الصلب في الطبيعة. أما في فلسفة الروح فهو يعود إلى نفسه، ولكنه لا يعود مجردًا أو خالصًا كما كان في الماضي: إنه الآن العقل العيني الحي الذي لا يوجد وجودًا فعليًا في العالم. ومعنى هذه المرحلة الثالثة يجمع بين المرحلتين السابقتين في مركب واحد».

فمرحلة الوجود المجرّد للعقل والذي يعبّر عنه بالمنطق، هو وجود خالص ومجرّد من كل تعين وحدّ.. لذلك فإنه لا يحمل أي معنى ولا أي وجود فعلي، لأن المعنى إنما يكون بالحد، لذا فالوجود الخالص هو وجود فارغ سلبي منتفٍ معدوم، فالوجود عدم والعدم وجود.

وحينما يتعين، فبالوقت الذي يعطي معنى الحد فإنه ينفي مظهر الوجود، فيكون عدمًا يتجادل مع العقل المجرّد الذي هو بمعنى ما وجود، إلا أنه وجود ساقط في السلب والحد؛ أي بالوجود الفعلي المحكوم بالتغيّر والآن والمكان (الطبيعة)، وليخرج من هذا التناقض فإنه يتجادل بالصيرورة ليعود عقلاً أو وجودًا شاملاً، وكل هذا إنما يحصل في عالم الأفكار عالم العقل..

والذي يستوقف في هذا الطرح أن الوجود الخالص في جدلياته القائمة بعالم الأفكار الخالصة والتي تساوي العدم، هي التي تمثل المنطق، والمنطق كما هو معلوم يقوم على الحدود، والتصديقات والتقسيم، فكيف يمكن لوجود خالص أن يساوي الحدود بعينها؟ بل لو أخذنا مثلاً «الفصل» الذي يدخل «الجنس» ليشكل «النوع»، فإن الفصل هو غير الجنس تمامًا، ولا يمكن الحديث عن وحدة بينهما، بل لو أخذنا المقولات العشر لوقعنا بنفس المحذور.. والطريقة التي قدّمها ممثلو هيغل بقولهم:

إن أصل التمايز الحاد بين الجنس والفصل غير مقبول؛ لأن كليهما ينبعان من عين التجرّد الخالص. لا ينفع لنا تفسير المنطق على الطريقة الهيغلية الذي لا يبرّر الواقع الفكري لطبيعة المنطق..

ثم إذا اعتبرنا أن الوجود المجرّد الخالص هو عدم؛ لأنه فراغ، إذ لا تعيّن فيه، فكيف نتحدث عن أكثر علم يقوم على التحديد والتعيين، كعلم المنطق وننسبه إلى عدم لا تعيّن فيه، بل هو الفراغ؟

وتأخذ مع ذلك المبالغة عند هيغل كل مبلغها حينما يعتبر أن دراسة الفكر الخالص هي «دراسة للحياة الباطنية للعقل، فعل المنطق ينبغي أن ينظر إليه على أنه نسق العقل الخالص، أو ملكوت الفكر الخالص، وهذا الملكوت هو الحقيقة كما هي بلا قناع في ذاتها ولذاتها، ويمكن للمرء أن يعبّر عن ذلك بقوله: إن مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي»[1].

ولهذا الكلام قيمته العليا في الزهو الجدلي الذي يمارسه العقل عند هيغل، فهو الفكر والملكوت والحقيقة بلا قناع، وماهية الله الأزلية قبل الخلق؛ إنه بمعنى آخر تمام القبض على الحقيقة ومحاصرتها، ففي الوقت الذي يتبنّى فيه الجدل فإنه يعلن لنا انتهاءه قبل ولادته، وينسبه بعدها إلى العدم.. وما كان هذا شأنه عند فيلسوف كهيغل فلا غرابة أن يكون هو التاريخ والدولة والحرية والقانون..

لكن ما هو الأساس الذي ينطلق منه للتعبير عن مشروعه؟ إنه المنهج، والمنهج هنا هو الجدل، والجدل هنا ليس أمرًا خارجًا عن العقل، بل هو العقل، وهو عين الوجود، فالمنهج هو الوجود في تبدّياته الجدلية

---

(١) إمام، «المنهج الجدلي عند هيغل»، م. س، ص ٢٠.

التي تستخرج الحقائق وتبرزها في أثواب ومقاطع من الوجود والمعرفة والعلوم..

حتى حينما يستنطق العقل فإنه يذهب نحو القراءات المركزية في تاريخه الفلسفي، ليعتبر أن هناك أجزاء من مشروعه قد وجدها لدى الإيليين، وهيراقليطس، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو... وهناك تلمس ملامح جدل الهوية والذات، والعقل والطبيعة، والوجود والسلب والصيرورة، كما اكتشف فظاعة نسبة الجدل إلى تصورات تدخل سياقات المنطق، وتجابه بالتحليل دون أن ترقى إلى مستوى أن يكون الجدل هو عين الموضوع المبحوث وروح عقله السامية، وهو حركته في الطبيعة التي يدخلها بخروج عن الذات ليكتشفها عائدًا إليها بعد غربة...

لقد اكتشف بجدله التاريخي مواضع الضعف عند كانط في محاصرته العقل بالفهم، وفي نسبة المتناقضات الجدلية إلى توهمات العقل، مبعدًا التناقض عن الوجود والهوية. ليستكمل رحلته مع فشته الذي وإن اكتشف حقيقة التناقضات، إلا أنه حاصرها داخل الذات «الأنا» نافيًا أي صلاحية للطبيعة التي تنبّه إلى أهميتها شلنغ في جدلياته النقائضية، ثم يشكّل هيغل انعطافته بترك التناقض يتحدث عن نفسه في الأنا والطبيعة، وفي العقل والفاعلية والذات، مسترسلاً بتكوين مقولاته عبر جدل العقل مع نفسه، باكتشاف نقيضه الذاتي بذاته ولذاته، كمنطق هو خالص الوجود الذي لا يكتشف ذاته إلا بنفيه لها، وهو يدخل الطبيعة كعدم له، إذ يتحول إلى فعل متعيّن ولا تمتلك الطبيعة أن تتحقق إلا بالمعرفة، ولا تتمكّن المعرفة أن تثبت إلا بالعقل، ولا يمتلك العقل إلا أن ينفي قوامه الأول وقوامه الثاني الذي يشكّل الطبيعة إلا بوجود شامل هو لا هذا ولا ذاك، لأنه الصيرورة والشمول، هو الذات العليا التي قد تكون الله

بدخوله الطبيعة، أو روح النصر العليا التي تمتطي صهوة جواد فاتح يقوده نابليون.. أو غير ذلك.

إلا أنه وعلى أي حال ليتم معناه لا بدّ أن يصل للمرتبة العليا...

فهنا إذًا أقسام ثلاثة لحقيقة واحدة، يقول عنها هيغل: «إن هذه الجوانب ليست إلا تحديدات لفكرة واحدة أو لنسق العقل الذي يفضّ نفسه في صورة مختلفة»[1].

لذلك، فإن الجدلية التي تمثل الكل الشامل بصوره الثلاث هي عينها الموجودة في صورة العقل الخالص عبر معادلة: الوجود/ العدم/ الصيرورة.

وهذا ما نراه في فلسفة الروح عنده التي تنقسم إلى: الروح الذاتية التي تنفيها الروح الموضوعية، لتنشأ الصيرورة في الروح المطلق التي منها «يظهر في العالم ويمارس نشاطه في التنظيمات والمؤسسات الاجتماعية المختلفة، وما ينتجه من فن ودين وفلسفة، أو باختصار الحياة الروحية للإنسان كما تتجلى في تاريخ العالم»[2]. وهكذا فالجدل ولأول مرة يأخذ طابع كل شيء، فهو ليس أمرًا مختلفًا عن الموضوع، يدخل إليه، بل إنه الموضوع عينه ..

لكنه منهج يقوم على سلب للذات من أجل إنتاجها على صورة أخرى، وسلب للآخر من أجل الصيرورة اللازمة، إنه منهج جدلي يبني عوامل الهدم الذاتي والمختلف، ولا يتعين إلا بالنفي والسلب.. منهج يقوم على سيطرة العقل على الوجود والمعرفة والطبيعة والتاريخ، مما يفسح للقلق أن يأخذ كل مأخذ..

---

(١) إمام، «المنهج الجدلي عند هيغل»، م.س، ص ١٦.

(٢) إمام، «المنهج الجدلي عند هيغل»،م.س، ص ٢٦.

فهل نتجه نحو تمام الإلحاد؟ هذا أمر ممكن. هل نستغرق في فهم فلسفي لحركة المسيح كما يدخل العالم؟ هذا أمر ممكن.

هل المثالية هي أساس الرؤية؟ أم أن المادية التي قلّب أركانها كارل ماركس هي الأصل؟

إنها احتمالات تشكّلت على صورة اتجاهات ومدارس فلسفية.

بل أفضى الأمر عند بعضهم أن تكون اللغة هي كل العقل والوجود، وعند آخرين أن يكون الجدل هو الجناح الآخر لجسم المذاهب النقدية التي مارست التفكيك الإعدامي على كل شيء، حتى صار الشك والإلحاد والقلق والعينية، بل العدمية بأجلى صورها هي الصورة الأبهى في نهايات كل شيء.

الجدل في ميادين الحكمة الإسلامية

إذا صحّ أن الجدل في الأدبيات الإسلامية قد أخذ طابع البناء القياسي على المسلّمات والمشهورات الظنية، الأمر الذي وضعه بالمستوى الأدنى مما عليه البرهان المبني على اليقينيات، فإن الصحيح أيضًا أن الجدل قد مورس على أساس بناء وتثبيت هوية المذاهب والفِرق، وهو الذي ألمحت إليه الأحاديث الشريفة من كونه يمثّل إفسادًا في الدين، لأن فيه مظهر إفساد العقل القادر على توحيد الحقيقة الإنسانية.

فما هذا الاختلاف المبني على هذا النحو من الجدل، إلا تعبيرًا عن تكوين الهويات المغلقة، القاصرة عن إدراك روح الاجتياز، والتجاوز التوثني، والتضمني في القناعات والميول المولّدة للجماعات الضيّقة..

وهذا الجدل قام أولاً بالأساس على التسويغ، لا على التوليد المعرفي، الكاشف عن أستار الحقيقة في عمق أغوار الوجود، والعقل،

والقلب...

وهو جدل إسقاطي، يلتزم الفكرة ويمارس توظيفها على جملة من التوهمات الذهنية، والمقولات التبسيطية، والحجج الآنية العشوائية المبنية على فذلكة الكلام، فاردًا ظلاله حتى على الآيات البيّنات ليحمّلها ما لا تحتمل، وليستفيد من قدسيتها لرجم الحقيقة والقيمة والإنسان...

وفي أحسن الأحوال فإنه قد كان مفيدًا كأداة تعليمية لتدريب المتلقي على تشغيل مساحات محدّدة من عقله.

وهكذا فلا يمكن تصور الجدل بهذا المعنى كمهيئ لمناخ حواري؛ لأنه على مستوى الذات فإنه يحاكيها بما هو مستغرق في ذاتيته، وعلى مستوى الآخر بما هو مختزل إياه وناف له..

وهذا ما دعا الفلاسفة لرفضه، بل ودعا الكثير من الفقهاء للعمل على وضع الحدود لحركته، إذ كان ملحوظًا أن الجدل إذا اتسق على بناء مذهب ما، فرّخ تصورات محدّدة لتوليد فقه واستنباط فقهي من لونه، يتداخل مع هويته بما هي كينونة ساكنة غير قادرة على فهم المقابل، والحراك مع مقتضيات انفتاحات الدين، ورحابة الآيات البينات، وضرورات الواقع...

وقد التزم الفلاسفة خط «البرهان» كبديل عن «الجدل» لما حُمّل الأخير من مثل هذه التلاوين التي اعتبروها مخالفة لمقتضى الموضوعية والأمانة العلمية..

ولقد عبّر عن هذا الموقف ابن رشد بقوله: «يجب علينا إن ألقينا النظر لمن تقدّمنا من الأمم السالفة، نظرًا في الموجودات واعتبارًا حسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقًا للحق قبلناه منهم، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما

كان منهم غير موافق للحق نبهنا عليه، وحذرنا منه وعذرناهم»[1].

وكلامه عن النظر والاعتبار يقصد به «القياس بعينه وهو العبور من شيء إلى شيء آخر»[2].

فهذا الخروج عبر النظر والاعتبار يقترح أن يعرض قبل قبوله أو رفضه على الحق، فإن وافقه أخذ به، وهنا بالواقع تبدأ جدلية مطوية، وإن من نوع آخر، غير ذاك المألوف في اصطلاح كلمة «جدل»، وهي نوعية لطالما مارسها العقل الإسلامي في الأدبيات المعروفة والمعتمدة وإن بشكل غير مباشر.. ثم يأتي السؤال عن الحق، فما هو هذا الحق؟ هل هو نفس ما بناه أهل الأمم السالفة، وبالتالي نكون بصدد عرض بضاعة الحق على أهلها أنفسهم، وهو عرض غير منتج؟

أم أن الحق هنا هو «أصول المعتقد الإسلامي ومبادؤه»؟ وبالتالي فما الفارق بينه وبين ما عليه أهل الجدل؟ وإذا كان من الصحيح أن الفارق يتمثل بالجانب الأخلاقي في التعاطي مع المبحث المعرفي، إلا أنه ليس بأساس في الجانب الفلسفي البحت، الكاشف بالعقل النظري عن الحقيقة أو الحقائق... خاصة أن هناك مشكلة واردة، وبشكل مفتوح، وهي أن يسقط الفيلسوف تلك المقرّرات القائمة على «اعتبار الأمم السالفة» على ظاهر النص الديني أو منطوق أصوله ومبادئه باعتماد التأويل، وهو ما أشار إلى إمكانه ابن رشد في كتابه «فصل المقال»..

وهكذا فإنّا نعتقد أن الهوية ظلّت هي الحاكمة حتى عند أكثر الفلاسفة تشددًا، وإن بنطاق يختلف كمًا وكيفًا عما عليه أهل الجدل..

ولعل أول استفاقة حصلت بشكل ملحوظ على هاتين المشكلتين:

---

(١) ابن رشد، **«فصل المقال»**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص ٩٣.

(٢) م.ن، ص ٩٢.

١. الهوية المغلقة.

٢. الجدلية القاصرة والتسويغية.

يمكن أن نلحظها عند فيلسوف وحكيم الإشراق، «شهاب الدين السهروردي»، الذي حاول بعد إقراره بوجود ثنائية تشغل الفكر الإسلامي، هي ثنائية العقل البحثي والمعرفة التألهية أو الإشراقية، أن يقدّم مستويات من جدلية العلاقة بينهما تقوم على التعارض أحيانًا، لكنها وبحسب السهروردي هي قابلة للتكامل والتعاضد، وفي تعاضد وجهيها البحث والتألّه يصل الحكيم المتألّه إلى غاية كماله الإنساني الذي خلق له، والذي يؤهّله لنيل رتبة الخلافة الإلهية... إذ اعتبر في مقدّمة على «حكمة الإشراق» أن «الاختلاف بين متقدّمي الحكماء ومتأخريهم إنما هو بالألفاظ، واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض، والكل قائلون: بالعوالم الثلاثة متفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أصول المسائل»[١].

ووجه الاشتراك بين الحكماء لا يعني عند حكيمنا «السهروردي» وجود اختلافات بين طبقاتهم ترجع بواقعها إلى نوع الجدل العقلي الذي يمارسونه، والذي منه جدل المقاربة البحثية، وجدل المعاينة التألهية الذوقية، وجدل العقل الشامل البحثي والذوقي..

والمراتب كثيرة، وهم على طبقات، وهي هذه:

- حكيم إلهي متوغل في التألّه عديم البحث.
- حكيم بحّاث عديم التألّه.

(١) السهرودي، شهاب الدين: «حكمة الإشراق»، الأعمال الكاملة، ج٢، تحقيق هنري كوربان، بزوكشاه علوم إنساني ومطالعات فرهنكي، طهران ١٣٧٣هـ، ص ١١.

- حكيم إلهي متوغّل في التألّه والبحث.
- حكيم متوسّط في البحث أو ضعيف.
- طالب للبحث والتألّه.
- طالب للتألّه فحسب.
- طالب للبحث فحسب.

فإن اتفق في الوقت متوغل في التألّه والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله»[١].

فالمتمكّنون أربع طبقات يتوزعون بحسب مستوى جدلياتهم بين جهات المعرفة والعقل.. وطلاب المعرفة طرفان فإما ذوقي تألّهي وإما بحثي...

ويعتبر الحكيم «السهروردي» أن الأفضلية إنما هي للمعرفة الذوقية الشهودية لدى المتألّه، وأن الناس كما الزمان لا يخلوان من نفحة روح التذوق والشهود...

ويذهب الشهرزوري إلى «أن الحكماء قلّما وصلوا إلى الحكمة الذوقية، وأنها راجت قبل أرسطو وقلّت بعده بسبب الاهتمام بالبحثيات الأرسطية»، حتى طلع كوكب السعادة، وظهر صبح الحكمة من أفق النفس، وأشرقت أنوار الحقايق من المحل الأعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة، لب الفلاسفة والحكماء المتألهين، شهاب الملة والحق والدين، أبو الفتوح السهروردي»[٢].

(١) السهروردي، «حكمة الإشراق»، م.س، ص ١١-١٢.
(٢) م.ن، ص ٦.

وهذا المستوى من الاهتمام المتجدّد لا يتوفر إلا بتوفر شروطه وهي:

١. استكمال النفس بالعلوم والمعارف بعد هبوطها عن العالم العلوي العقلي.

٢. التعاون بين الكد والاجتهاد العلمي، وارتياضات البدن الشرعية.

٣. الحفاظ على الاعتدال في قوى النفس ومتطلباتها كيلا تخرج عن الحكمة.

٤. الاشتغال بتهذيب الأخلاق وباطن النفس، للتوفر على خلوص اللذات العقلية.

٥. رعاية التكامل وتحصيله عبر الجدل المنتج والمولد «للسعادة الإنسانية المذوقة بتحصيل العلوم. ولمّا كانت العلوم تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: حقيقية وعرفية اصطلاحية؛ وأعني بالحقيقية ما لا يتغير العلم به لعدم تغير الحقيقة، وأعني بالاصطلاحية ما يتغير العلم به ويتبدل لتغيره»[١]، فإن مقياس تحصيل السعادة هو بتحصيل العلوم الحقيقية التي تنقسم إلى «ذوقية كشفية، وبحثية نظرية»[٢]، وكلاهما يتكاملان ليولدا التكامل الإنساني، خاصة إذا حصل لهما جدل في تطور تفريعي يتعلق بالعلوم الكلية من حيث مبادؤها وأصولها، وإن تغيّرت بحسب تفريعاتها وأحكامها كـ «علم الفقه فإنه علم سياسة المدن، فلكليته لا يندرس، وإنما يندرس بعض الفروع، وتتبدل الأحكام، وتتغيّر وتنتقل من أمة إلى أمة، وكذا حكم أصول الفقه»[٣].

(١) السهروردي، «حكمة الإشراق»، م.س، ص٦.
(٢) م.ن، نفس المعطيات.
(٣) م.ن، نفس المعطيات.

٦. تجنّب التقليد والاقتصار التوثني الذي فيه روح منافية لمبدأ التوحيد الفياض، إذ كما يقول «السهروردي»: ليس العلم وقفًا على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت، ويمنع المزيد من العالمين، بل واجب العلم هو الذي بالأفق المبين ما هو على الغيب بضنين، وشر القرون ما طوي فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الافكار، وانحسم باب المكاشفات وانسد طريق المشاهدات»[١].

ولقد فتح «السهروردي» عن جد باب المنهج الجدلي بين عالمي البحث والتأله، وإن بمستويات محددة، لكنها فتحت بعده للذين قصدوا نفس السبيل دروب نهج علمي ومعرفي، فتح بأوسع ما يكون لقيام مدارس حكمية (بحثية كشفية) تمنع التقليد والاقتصار، وتوحّد العوالم بجدل صاعد ونازل جعل الوجود والعقل والمنطق والطبيعة، والظاهر والباطن، والشهادة والغيب، مقروءة بعد معاينة قوامها الأحدية التي لا تستقر ولا تنضبط إلا بضوابط حقائق وأحكام الأحد سبحانه...

جدلية العقل في مسار الحكمة المتعالية

يستهل الملا صدرا مشروعه الفلسفي في كتابه الموسوم بـ«الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»، بتقريره أن «لنوع الإنسان كمال خاص لجوهر ذاته وحاق حقيقته، لا يفوقه فيه فائق، ولا يسبق به عليه سابق. وهو الاتصال بالمعقولات ومجاورة الباري»[٢]، وهذا يحصل مع مشاركة الإنسان لكل العوالم من المحسوسات

(١) م.ن، ص ١٠.
(٢) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، «الأسفار الأربعة»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ج١، ص ٢-٣.

وغيرها، إلا أن هذه المشاركة تحصل بالعلوم والمعارف»[1].

لذا، فإن على الإنسان السعي لتكميل ذاته بتكميل إحدى قوتيه اللتين هما جهة ذاته ووجهه إلى الحق، وجهة إضافته ووجهه إلى الخلق»[2].

والذات الإنسانية وإن كانت واحدة إلا أنها تحمل هذين الوجهين والإضافتين بما هي عقل، بالمعنى الشامل للعقل.

فالعقل إذًا، هو وجهة النفس نحو الكثرة، وهنا مورد البحث والتفكر،أو وجهة النفس نحو الحق، وهنا التعقل الكشفي بمستوياته.. ولكل من هاتين الوجهتين أو الإضافتين جدليتها الخاصة التي تكتسب بها معارفها وعلومها ورتبة كمالها الوجودي.

ولتستكمل النفس جوهر ذاتها الإنسانية، فليس لها بحسب الملا صدرا إلا «العلوم العقلية المحضة»، وهي:

١. العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه ورسله.

٢. وكيفية صدور الأشياء منه على الوجه الأكمل، والنظام الأفضل.

٣. وكيفية عنايته وعلمه بها وتدبيره إياها، بلا خلل وقصور وآفة وفتور.

٤. وعلم النفس وطريقها إلى الآخرة، واتصالها بالملأ الأعلى، وافتراقها عن وثاقها»[3].

فالعلوم العقلية الشاملة عند الملا صدرا هي العلم بالله من جهة، وعلم

(١) م.ن، نفس المعطيات.

(٢) م.ن، نفس المعطيات.

(٣) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، «الاسفار الاربعة»، م.س، ج١، ص ٢-٣.

بكيفية صدور الأشياء وكيفية العناية، وعلم الكيفية هنا علم سير وسلوك علمي شهودي، يحقق الاندماج المقرّب للفناء الواحدي مع كل دائرة الوجود، ومصدره ..

ثم من جهة ثانية هو علم بالنفس وطريق الآخرة للتعرف إلى كيفية الاتصال بالملأ الأعلى، الذي فيه تحقيق الافتراق عن وثاق الذات والدنيا، وهو كمال التحرر من كل قيد إلا قيد الربط والتبعية بأصل الوجود ومبدأ كل وجود.

مما يعني أن علم المعقولات هو علم ربوبي، ووجودي، وأخلاقي، وسلوكي، وقيمي، لتحرير الذات حتى من أسر ذاتياتها...

لكن السؤال هو كيف يتم مثل هذا العلم بالمعقولات؟ وهنا يبدأ الحديث عن أطراف المنهج المعالج لحيثيات الإجابة عن مثل هذا السؤال.

وفيه نقتصر على الوجود الشامل والعقل الشامل وأطرافه هي:

أولاً: الذات، والتي نقصد بها حقيقة الإنسان الذي عبّر البعض عنه بما هو من شؤون الاسم الأعظم، والذي يخوض جدل اللبس بعد اللبس في تجرّده، حتى إذا ما حكى عالم الطبيعة ألبس جدله ثوب الحركة الجوهرية الموصولة بالجدل الأعلى، كمثبّت لهوية كل تغيّر، وضامن لكل تبدّل...

ثانيًا: الوجود، والذي هو الفيض الدائم الذي هو كل الأشياء وليس بشيء منها، ولولاه لعاش الوجود في غربة عن ذاته ومستلزماتها، ولما انتظم في الموجودات ناظم...

ثالثًا: هو وجه إضافة الذات إلى نحو من مستويات الوجود، وهذا الذي يسمّى بالعقل، والذي هو بمعنى من المعاني كل الوجود..

والعقل هنا هو حركة الجدل الذي يستخرج كل مكنون ومستور في الذات، وهو مبرز التضاد المستلزم لفيض الرحمة سواءً أكان ذاك المستور هو الرحمة الوجودية، أو المعرفية، أو الشرعية، أو التسديدية، أو غير ذلك.

ولعل قوام حركة هذا الجدل تتمثل بجملة أمور منها:

أ- إن العقل وإن كان عين المعقول، إلا أنه ينتسب لدائرة الوجود بمعنى، والمشيئة السابقة بمعنى، وبالتأكيد هو تابع لأصل مبدأ الوجود، بل يأخذ معناه منه، فلا يستقل العقل بجبروت الذات فيكون سطوةً وقهرًا، بل هو الطريق والمرشد لكل أسير للجهل وظلم الذات للسير نحو الحق ونوره..

ب- إن جدلية العقل هنا، تارة تأخذ بُعد الطرف الواحد للتعرف إليه بما هو، وأخرى تحصل بين طرفين، على ما بينهما من تضاد، فهما يتكاملان لما يمثّل كل طرف منهما من شرط لاستخراج المكنون في الآخر، وتوليد حيثيات بواطنه ومعانيه.. وهو بذلك لا يقوم على أي سلب بالمعنى العدمي، ولا يرتقي نحو طور جديد بنفيه لكل صورة سابقة، أو موضوع سابق، فهو مؤهل بذلك لإنتاج كل معرفة تقوم على الحد أو التصوير أو السوالب دون أن يكون في أصله وأساسه محكومًا للسلب، وما هذه السلوب المنتجة إلا بسبب كون العقل هو الجهة المنظور إليها بحيثية ما، فلا غرابة أنه على أساس وحدته المنتمية للوحدة الشاملة هو مؤهّل لإنتاج المنطق كمعقول ثانٍ، أو الفلسفة أو الحدود التصورية الماهوية..

ج- إن هذا الجدل يمتاز بالفسح المتعدّدة لمجالاته المابعدية، فإذا كان كمال الجدل الهيغلي يبحث عن منتهى ونهاية، وبالتالي فهو يبحث

عن سكون مترقّ، إما لإله يدخل التاريخ، أو لبطل يمتطي صهوة جواد، أو لمرحلة تشيع فيها روح الجماعة الأممية....

فإن الجدل هنا هو مع عقل بحثي يخبره عقل لدنّي كما عند «الخضر» قائلاً له: إنك لن تستطيع معي صبرًا...

أو بأمر لأخلاق إنسانية تأمر بالتخلّق بأخلاق الله سبحانه، التي لا يصل إليها إنسان، أو بكدح نحو الرب الذي لا حدّ له...

وكل ذلك ليبقى جدل التكامل يسير دون أي نهايات؛ لأن النهايات تفتح عناصر القلق والتصنّم والتوثّن في الذات وفي الجماعة وفي التاريخ..

وشرط التحرّر هو خروج العقل عن كل حدود النهايات ليبقى في رحلة تكامله نحو اللامتناهي..

د- والعقل هنا، كما الذات في حركتهما، ليس لهما من أمرهما شيء إلا بالتبعية للأصل المفيض عليهما الهوية عند كل رتبة ومقام، وبذلك يبقيا في حال من التجاوز لكل حد «صنم» على المستوى العقدي والمعرفي، ولكل سطوة سلطان على المستوى الأخلاقي... فالعقل ببعديه النظري والعملي هو بحال من الانتماء لمصدر الوجود ورحمته عبر الانقياد للحقيقة الفطرية والشريعة النبوية.

هـ- العقل تارة يكون عقلاً يعقل ذاته، وأخرى يكون تعقلاً لبيان عبر التفسير أو التأويل، وثالثة عقلاً مستعبرًا للآفاق، ورابعة عقلاً متفكّرًا بالأنفس، وخامسة عقلاً متعقلاً لإفاضة ربه على صفحة القلب والنفس، ليكون كشفًا وشهودًا، بل وعلى ما يقول الملا صدرا: وحيًا وإلهامًا...

أما شروط تحقيق مثل هذا الجدل البنّاء والتوحيدي فهي:

أولاً: اعتماد الحكمة في البحث، بحيث لا يعطي لعلم من العلوم أكثر مما ينبغي، وإلا كان في ذلك إسهاب في الجدل...

ثانياً: الاعتناء بما رمز إليه الأنبياء والأولياء والعرفاء والحكماء من إشارات.

ثالثًا: اعتبار الوجود ساحة استعبار وتبصّر وتفكّر وتذكّر.

رابعًا: الخروج عن ضيق التقليد عبر المجاهدات العقلية في المطالب، وإتعاب البدن في الرياضات البدنية كما يلفت الملا صدرا..

خامسًا: اعتبار أن كل رأي حكيم هو معرفة ممكنة لكنها ليست نهائية، وعن هذا يقول صدرا: إن الذي ينتفع هو «من أحاط بأكثر كلام العقلاء، ووقف على مضمون مصنّفات الحكماء غير محتجب بمعلومه، ولا منكر لما وراء مفهومه، فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم، ولا بقدر كل عقل ووهم»[1]. وما ذلك عنده إلا لأن «الحق أوسع من أن يحيط به عقل وحدّ»[2].

سادسًا: التدرّب على النقد وصولاً إلى حيازة الروح النقدية، إذ «إن أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة، في بطون الأوراق إنما الفائدة فيه مجرّد الانتباه والإحاطة بأفكار أولي الدراية والأنظار، لحصول الشوق إلى الوصول، لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول، أو المنقول، فإن مجرّد ذلك لا يحصل به اطمئنان القلب وسكون النفس، بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان مقتديًا بطريقة الأبرار»[3].

---

(١) الشيرازي، «الأسفار الأربعة»، م.ن، ص ١٠.
(٢) م.ن، نفس المعطيات.
(٣) م.ن، ص ١١.

صورة الجدل المتعالي

لقد قسّم الملا صدرا الجدل بصورة أولية إلى قسمين هما: جدل الصعود الذي أطلق عليه اسم «قوس الصعود»، وجدل النـزول الذي أطلق عليه اسم «قوس النزول». ثم رتّب الكلام حول هذين القوسين الوجوديين بأسفار أربعة يتحدّث عنها بقوله:

«اعلم أن للسلاّك من العرفاء والأولياء أسفارًا أربعة:

أحدها: السفر من الخلق إلى الحق .

وثانيها: السفر بالحق في الحق.

والسفر الثالث: يقابل الأول لأنه من الحق إلى الخلق.

والرابع: يقابل الثاني من وجه لأنه بالحق في الخلق»[1].

فكل سفر على حدة يحمل مستواه الجدلي معه، ثم إن كل مستوى من مستويات السفر يحمل جدله مع المستوى الآخر على وجه التقابل التكاملي، ففي السفر الأول مثلاً يقوم السالك «برفع الحجب الظلمانية والنورية، -التي بين السالك وبين حقيقته التي معه-، أزلاً وأبدًا.. من مقام النفس في مقام القلب، ومن مقام القلب في مقام الروح، ومن مقام الروح إلى المقصد الاقصى...»[2]، على ما أفاده القسمة؛ أي في معرض شرحه لكلام الملا صدرا.

ونحن إذ نكتفي بهذا المقدار من كلامه، فلنتبين كيف أن جدل كل سفر يستخرج مكامن الطور الخاص به، والذي منه يطلع إلى أفق الطور الثاني بجدل متعال، حتى إذا ما وصل إلى أقصاه استكمل كمالاته بعود

(١) الشيرازي، «الأسفار الأربعة»، م.س، ص ١٣-١٤.
(٢) م.ن، نفس المعطيات.

جدلي يظهر ما كان مستخفيًا من مستور بعالم الكثرة، ليتنور العقل الموحد بنور الوحدانية في درك حقائق الكثرات..

وهكذا تكون الفلسفة «استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين بقدر الوسع الإنساني.. وإن شئت قلت: نظم العالم نظمًا عقليًا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبّه بالباري»[1]. فقول: «نظم هو ما يعنيه الجدل المبحوث عنه في هذا المقام، وهذا النظم عقلي؛ لأن العقل بما هو حكمة من علامات شرفها عند الملا صدرا أنها صارت سببًا لوجود الأشياء على الوجه الأكمل، بل سببًا لنفس الوجود، إذ ما لم يعرف الوجود على ما هو عليه لا يمكن إيجاده وإيلاده».

فالوجود والعقل صارا عند الملا صدرا حقيقة واحدة. وبما أن للعقل فاعليته الإيجادية فله إذًا إيجادياته الوجودية على نحو وحدة العقل والعاقل والمعقول.. لكنه مع ذلك هو عقل مخلوق، وهذا ما يؤكّد عليه الملا صدرا في شرحه للحديث الشريف: «أول ما خلق الله العقل». إلا أن العقل بما هو تال للحق، فإن هذا التوالي ليس على نحو عددي حتى يستقل العقل بحقيقته، إذ ليس في البين إلا الأحد، والعقل تابع له سبحانه..

وبفيض هذه التبعية تصير حقيقة كل جدل تكاملي ضابط كل قيمةٍ وحَدٍ...

فالعقل في جدلياته لا يقوم إذًا على نحو مبني على السلب كما قامت عليه الفلسفة الغربية، كما ولا يقوم على الاقتصار التسلطي، بل إنه

---

(١) الشيرازي، «**الأسفار الأربعة**»، م.س، ص ١٣-١٤.

جدل توحيدي ينبسط على كل حقيقة وجود وموجود، ليستكمل كل مضامينه وفعلياته وكمالاته برابط التوحيد. وهو جدل للعقل لا يقوم على الاختزال والنفي، بل على التكامل والتعارف، وهذا ما نلمسه من اتفاق على شمولية الإسلام الإنسانية، القائمة على الهداية الوجودية والمعرفية والإنسانية بكل أبعاد التجربة الإنسانية.

المصادر والمراجع

١- **القرآن الكريم**.

٢- الجرجاني، محمد بن علي، «**التعريفات**»، دار السرور، د.ن، د.ت، بيروت.

٣- المحاسبي، الحارث، «**شرف العقل وماهيته**»، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤- الغزالي، أبو حامد، «**إحياء علوم الدين**»، دار الأرقم، ط١، ١٩٩٨.

٥- الحكيم، سعاد، «**المعجم الصوفي**»، دار دندرة، بيروت، ١٩٨١.

٦- أبو خزام، أنور، «**معجم اصطلاحات الصوفية**»، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٣.

٧- إخوان الصفا، رسائل، دار صادر بيروت، د.ت، المجلد ٣، ص١٨٤- ١٨٥.

٨- الشيرازي، صدر الدين، «**مفاتيح الغيب**»، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فيرهنكي، طهران، ط١، ١٣٦٣هـ.ش.

٩- القاشاني، كمال الدين، «**شرح منازل السائرين**»، دار المجتبى، بيروت، ١٩٩٥.

١٠- آملي حسن، حسن زاده، «**سرح العيون**»، مؤسسة انتشارات أمير كبير، تهران، ١٣٧١.

١١- عبد الرحمن، طه، «**العمل الديني وتجديد العقل**»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٧.

١٢- ابن عربي، «**الفتوحات المكية**»، ج١، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤.

١٣- القاشاني، «**اصطلاحات الصوفية**»، دار الحكمة، دمشق، ١٩٩٥.

١٤- التركة، صائن الدين، «**تمهيد القواعد**»، تحقيق السيد جلال الدين الآشتياني، تهران، ١٣٦٠هـ.

١٥- الإمام الخميني، «**جنود العقل والجهل**»، ترجمة أحمد الفهري، دار الأعلمي، بيروت، ط١، ٢٠٠١.

١٦- البحراني، ابن شعبة، «**تحف العقول عن آل الرسول**»، تحقيق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين، قم، ط٢، ١٣٦٣-١٤٠٤هـ. ق.

١٧- المجلسي، محمد باقر، «**بحار الأنوار**»، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٩٨٢.

١٨- الواسطي، علي، «**عين الحكم والمواعظ**»، تحقيق حسين ألبير جندي، دار الحديث، ٣٧٦هـ.

١٩- ريشهري، محمد، «**ميزان الحكمة**»، دار الحديث، طهران، ط١، د. ت.

٢٠- الكراجكي، ابن الفتح محمد، «**كنز الفوائد**»، مكتبة المصطفوي، قم، ط٢، ١٤١٠هـ.

٢١- الكليني، «**الكافي**»، تحقيق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، آخوندي، ط٣، ١٣٨٨.

٢٢- الزايد، محمد، «**الجدل**»، الموسوعة الفلسفية العربية، الاصطلاحات والمفاهيم، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦.

٢٣- كرم، يوسف، «**تاريخ الفلسفة اليونانية**»، دار القلم، بيروت.

٢٤- لالاند، أندريه، «**موسوعة لالاند الفلسفية**»، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط١، ١٩٩٦.

٢٥- إمام، عبد الفتاح إمام، «**المنهج الجدلي عند هيغل**»، دار التنوير، بيروت.

٢٦- ابن رشد، «**فصل المقال**»، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٢٧- السهروردي، شهاب الدين، «**حكمة الإشراق**»، الأعمال الكاملة، ج٢، تحقيق هنري كوربان، **بزوكشاه علوم إنساني ومطالعات فرهنكي**، طهران ١٣٧٣هـ.

٢٨- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، «**الأسفار الأربعة**»، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٨٢.

العقل والعشق الإلهي
«الاختلاف والانسجام»

غلام حسين ديناني[1]

ثمة كلام طويل حول ماهية العقل والعشق، والاختلاف فيما بين هذين الأمرين الأصيلين، وهناك دراسات كثيرة بهذا الشأن. ورغم ذلك ليس بالمستطاع القول بأن الحديث في هذا المضمار قد انتهى، أو أن ما يجب أن يقال قد قيل. ويصدق هذا الكلام على كثير من الأمور، إذ ليست قليلة تلك الماهيات والقضايا التي يدور حولها نقاش طويل منذ أقدم الأيام، ولم ينته هذا النقاش حتى يومنا هذا. ومع ذلك تعدّ قضية العقل والعشق، مختلفة عن سائر القضايا الأخرى، والمشاكل على هذا الصعيد غير المشاكل المثارة على صعيد آخر.

المشكل المثار بشكل خاص على صعيد العقل هو أن هذا الجوهر الشريف، ومن أجل إدراك ماهيته ينبغي عليه أن يجعل نفسه موضوع الإدراك، والأمر المسلّم به هو أنّ ما يقع موضوعًا للإدراك يجب أن يعدّ شيئًا، وما يعدّ شيئًا لا يمكن أن يعدّ عقلاً، فالعقل في حد ذاته مدرك. وما هو مدرك لا ينسجم مع ما هو شيء، وإذا كان الأمر كذلك كيف يمكن

---

(١) باحث إيراني.

التحدّث عن العقل كشيء واقع موضوعًا للإدراك؟

إن إدراك ماهية العشق، له مشكلته الخاصة أيضًا وإن اختلفت هذه المشكلة عن مشكلة إدراك العقل. وتتمثل هذه المشكلة في الأمر التالي: حينما يلتهب العشق لا يدع مكانًا للعقل.

بتعبير آخر: العشق كالنار التي تحرق كل شيء، ولا تدع موضعًا لغيرها قط.

ومعظم أولئك الذين يضعون العشق في مقابل العقل لهم مثل هذه الفكرة أيضًا، ويرون أن العقل عاجز عن الإحاطة بعالم العشق العجيب أو الإشراف عليه.

ويمكن أن نستنتج من ذلك: إذا كان من الصعب جدًا إدراك ماهية العقل. فليس من السهل إدراك ماهية العشق أيضًا، وحينما تصعب معرفة ماهية هذين الأمرين الأساسين، يصعب أيضًا التحدّث عن الاختلاف فيما بينهما.

وتتصل معضلة إدراك ماهية العقل والعشق بمعضلة إدراك ماهية الإنسان، وهذه هي ذات القضية المعقدة التي واجهها الفلاسفة منذ البداية.

فإذا كان بعض فلاسفة العصور القديمة يعرّفون الإنسان بأنه حيوان ناطق، فقد أكّد البعض الآخر على مسألة ذات الإنسان وطالبوه بمعرفة ذاته ونفسه. ولا شك في أن معرفة الإنسان عن طريق استخدام الحد وتعريف الذاتيات، نوع من أنواع المعرفة. ولا شك أيضًا في أن معرفة الإنسان لذاته، من أهم طرق المعرفة، وإذا كان الأمر كذلك، فما هو التفاوت بين الطريقين؟ وإذا كان ثمة تفاوت على هذا الصعيد، فما هو

الطريق الذي ينبغي سلوكه؟

ومما يجدر ذكره، هو أن ما يُدعى بالعلم الحضوري، يعدّ نوعًا من الشهود، والشهود عبارة عن إدراك مباشر ولسنا بصدد التحدث عن أنواع العلم الحضوري، وإنما نكتفي بالقول: لو يُترك الإنسان لحاله، فمن الممكن أن يتردّد بين المعرفة الذهنية والإدراك الحضوري، ويبقى عاجزًا عن الحكم بتفوق أحدهما على الآخر.

ولربما يتصور البعض في بادئ الأمر أنّ المعرفة الذهنية أعلى من الإدراك الشهودي، غير أن هؤلاء يدركون أيضًا في ذات الوقت بأن المعرفة الذهنية وإدراك الأشياء عن طريق الحد، أمر يوجب وجوده ثغرة بين عالم العين وعالم الذهن. وهذه الثغرة هي من السعة بحيث يصعب اجتيازها.

وقد سعى عدد كبير من كبار الفلاسفة لتضييق هذه الثغرة أو إزالتها، ولكن قلّما نجح أحد منهم في إنجاز هذه المهمة. فالفيلسوف الفرنسي الشهير رينيه ديكارت، استطاع من خلال الاعتماد على الكوجيتو أن يجعل فكره أساس وجوده، وأن يغيّر وجه العالم من خلال طرح هذه الفكرة، إلا أنه سقط في الخطوات الأولى في هوة الثنوية، ولم يستطع أن يخرج نفسه من قعرها.

وحاول بعض تلامذة هذا الفيلسوف وأتباعه أن يقضوا على هذه الثنوية، إلا أنهم لم ينجحوا في تحقيق هذا الهدف أيضًا، فطريقة المعرفة الحضورية هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تضع حدًا لهذه الثنوية وتقدم حلاً لهذه المعضلة العويصة؛ لأن المعرفة الحضورية معرفة مباشرة، ولهذا تتميز بنوع من الشدة والقوة. والمعرفة القلبية التي هي جزء من المعرفة الحضورية، تقوم بتفسير المسائل المعنوية والدينية وتوضيحها.

بتعبير آخر: إن امتداد المعرفة القلبية يؤدّي إلى ظهور الإيمان والفضائل الملازمة لهذا الإيمان. ولهذا السبب يقال: إن المعرفة لا توصل الإنسان إلى ساحل النجاة والفلاح إلا إذا شملت وجوده بأسره. فالمعرفة التي ليست شاملة والمؤدّية إلى الثنوية، توجب التغرّب واللاحضور أيضًا.

ففي عالم الحضور يزول الفاصل بين العين والذهن، ويحصل نوع من الاتحاد بين العالم والمعلوم. ولا تنفصل العين عن الذهن حتى في العالم المثالي وعالم المجرّدات، ولا يلاحظ وجود ثغرة بين العالم والمعلوم.

ويعدّ علم الله تعالى أكمل علم بمقدوره أن يكشف عن هذا الاتحاد والحضور، فالله تعالى واسع وعليم، ولذلك فإنه عالم بكل شيء. ومن المقطوع به أن علم الله بكل شيء وفي كل مكان وزمان، يستلزم نوعًا من الوحدة التي لا يمكن أن يكون لها مقابل. وفي ظل هذه الوحدة ينعدم الفاصل بين فاعل المعرفة ومتعلقها.

إذًا فما هو معلوم بعلم الله لا يباين الله تعالى قط، وغير منفصل عنه. لذلك يمكن من خلال الالتفات إلى هذا الموضوع وإدراك العلاقة بين العالم والمعلوم، إدراك وحدة الله المطلقة وإحاطته الكاملة بجميع الأمور.

لا بدّ من الالتفات إلى أن كلمة «الحق»، هي من أسماء الله أيضًا. ويمكن أن ندرك من هذا الاسم بأنه تعالى حقيقة مطلقة. ومن لديه علم بالحقيقة المطلقة، يعترف أيضًا بعدم تحقيق أية حقيقة عدا الحقيقة المطلقة.

واسم «الحق» ليس الاسم الوحيد الذي يدل على الحقيقة المطلقة. فاسم «المحيط» يدل بدوره على الإحاطة القيومية وغير المتناهية للبارئ تعالى. لذلك لو كان لدى أحد علم بالإحاطة القيومية وغير المتناهية للبارئ تعالى، يدرك بأننا لا نعد «موجودين» في التقابل مع الله تعالى ، بل إننا لا نقدر على التفكير في التقابل والتضاد مع العقل المطلق أيضًا.

فإذا كان وجودنا ظلاً لوجود الله تعالى، فعقلنا هو الآخر شعاع من أشعة العقل المطلق. إذًا فالإنسان المدرِك لا حيلة لديه سوى أن ينسجم في إيقاعه مع إيقاع الحقيقة المطلقة وغير المتناهية لذات البارئ تعالى. وهذا الانسجام هو عين ما يمكن أن نسمّيه أكثر الطرق استقامة للوصول إلى الحق تعالى. ولربما يعدّ ما يُعرف عند أهل المعرفة بـ«الطريقة» هو ذات ما يشير إلى هذا الانسجام، ويحكي عن أقرب طرق التقرّب إلى الله.

الكثير من العرفاء يتحدثون عن البصيرة القلبية أثناء سيرهم وسلوكهم، وطالما يستخدمون كلمة «العشق» و«الذوق» وغيرهما، هادفين من خلال استخدام هذه الكلمات نوعًا من المعرفة المباشرة التي هي أشبه بالتجارب الحسية والشهودية، وأقرب إليها من المعرفة العقلية. ما يدركه السالك عن طريق الحب والذوق، لا بدّ أن يكون لديه جذور في أعماق روحه، ويقوده باستمرار نحو الحقيقة المطلقة، فسالك طريق الحق من أهل الباطن يختلف كثيرًا عن أهل الظاهر في فكره وسلوكه.

فالذين يعدّون من أهل الظاهر يعيشون في عالم مسطّح ليس لديه سوى بعدين فقط، في حين يعيش السائرون في طريق الحق وأهل الباطن عالمًا آخر غير العالم الذي يعرفه الظاهريون. فعالم أهل الباطن غير محدود ببعدين، ويتميز بارتفاع وعمق مذهلين.

فالذين لديهم صلة بالكتب السماوية، ليس بمستطاعهم أن لا يكون لديهم خبر عن باطن الأمور؛ لأن هذه الكتب عبارة عن تنزيل من مبدأ متعالٍ غيبي، وإذا كان هذا التنزيل بدون عمق وارتفاع فقد المعنى المحصَّل.

لا ريب في أن نزول الوحي والكلام الإلهي، ينبغي أن يتحقق في لحظة خاصة من التاريخ، غير أن هذه اللحظة الخاصة يمكن أن تكون

وفق نظرة أخرى، في أفق آخر هو ما فوق أفق الزمان. فحسب الآيات القرآنية نزل الكلام الإلهي في ليلة القدر، وليلة القدر هي خير من ألف شهر، لذلك لو نظر إلى جميع لحظات الزمان وآناته على أنها متشابهة ومتساوية، لاستلزم ذلك أن يكون لأفق زمان الوحي معنى آخر أيضًا من أجل أن يكون هذا الزمان أفضل من غيره.

وفضلاً عمّا سبق ينبغي أيضًا الالتفات إلى ما يلي: إن ما ينزل من المبدأ إلى دائرة الوجود، لا بدّ أن يصعد إلى ذلك المبدأ مرة أخرى. ولا شك في أن ما يتحقق في قوسي النزول والصعود، ذو درجات متفاوتة ومختلفة يمكن النظر إليها كمراحل عمق سير الإنسان الكامل وسلوكه.

كما لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو: إن ما جاء في التنزيل الإلهي سرمدي، ولا ينبغي تجاهل عدم وجود نهاية لنزول كلام الله وصعوده، فالمتكلّم، من صفات الله تعالى، وصفات الله خالدة وسرمدية كذاته تعالى. والموضع الوحيد الذي لا يحضر فيه الكلام الإلهي، هو الموضع الذي لا يوجد فيه لدى الأذن الاستعداد لسماعه، فكلام الله يرنّ دائمًا، ولكن لا تسمعه سوى الآذان المستعدة فقط.

وحينما يدور الحديث عن الأذن المستعدة، فالمراد بذلك هروب الإنسان من مرحلة الظاهر، وبانفتاح نافذة روحه وإدراكاته الظاهرية، ينفتح كذلك على عالم المعنى من خلال روحه، فيرتبط بباطن الأمور وحقائق عالم الوجود، وتحصل لديه حالة الانسجام مع هذه الحقائق.

إذًا فالإنسان لديه عالمان: ظاهر، وباطن، وليس غريبًا على أي من هذين العالمين. وحقيقة وجود الإنسان لا تتميز بجانبين ظاهري وباطني فقط، بل يمكن أن نشاهد في هذا الوجود من زاوية أخرى ثلاث ساحات مختلفة، تتميّز كل منها بأهمية خاصة، وهي:

١. ساحة الإرادة.

٢. ساحة الحب أو العشق.

٣. ساحة المعرفة.

وتظهر كل ساحة في صورتين متقابلتين، تكمّل كل منهما الأخرى في عين التقابل. فنجد صورتي الفعل والترك في ساحة الإرادة، وصورتي الهدوء والهيجان في ساحة العشق، وصورتي الافتراق والاتحاد، – أو الوحدة والكثرة –، في ساحة المعرفة.

وهناك نقاشات طويلة بشأن الاختلاف بين ساحات الوجود الثلاث. فالبعض يعتبر الإرادة أصلاً عند الإنسان، وسائر الأمور من آثارها ونتائجها، والبعض يولي أهمية أكبر نحو العشق ويبرّر جميع الأشياء الأخرى على أساسه، وهناك عدد كبير من الحكماء والفلاسفة يؤكّدون على ساحة المعرفة، ويعتبرونها أساس جميع أعمال الإنسان.

ولكل فئة من هذه الفئات الثلاث أدلّتها الخاصة الجديرة بالاهتمام لإثبات فكرتها، فأنصار العشق يهاجمون الفلاسفة ويصفون فكرتهم بأنها واهية وطريقهم بأنه غير معبّد. وقلّما نجد عارفًا لم يوجّه النقد إلى طريق الفلاسفة.

ولم يقلّ أنصار الإرادة عن أنصار العشق في توجيه النقد للفلاسفة وأسلوبهم. وتحدّث الفلاسفة بدورهم عن أهمية موقفهم الفكري وصوابه، وهبّوا لدحض أفكار الفئتين السابقتين.

هذا النزاع الملاحظ بين هؤلاء، يكشف عن تحقق العشق، والإرادة، والمعرفة في ثلاث دوائر مختلفة من وجود الإنسان، ويشير إلى عدم انسجامها مع بعضها في ظاهر الأمر. ولكن لو وجد من يتعمّق في البعد

الباطني للإنسان، ويمعن النظر في عمقه الوجودي، لأدرك اتحاد العشق والمعرفة والإرادة.

طالما تحدّث القرآن الكريم عن الفكر والمعرفة معًا، وطالما أشارت الأحاديث النبوية وكلمات أولياء الدين إلى هذا المعنى أيضًا، – ويمكن أن نستشف من مجموع التعاليم الإسلامية أن الفكر يجب أن يرافق الذكر –، والدور المهم الذي يؤديه هذان العنصران الأساسيان في حياة الإنسان المعنوية.

والذكر لا يؤدي إلى النتيجة المطلوبة بدون الفكر، والفكر لا يوصل الإنسان إلى الهدف النهائي بدون الذكر. والرجوع إلى الآيات القرآنية الشريفة يكشف عن وقوع كلمة القلب مرادفة لكلمة العقل غالبًا. طبعًا حينما يقال: إن القلب قد استعمل بمعنى العقل في القرآن الكريم، فلا يراد به العقل بالمعنى المتداول في اللغة اليومية للناس، بل ذلك الجوهر المقدّس الذي يتجه نحو الأمر المتعالي دائمًا ويثابر من أجل بلوغه.

ويتحدث الشيخ نجم الدين الرازي في رسالة «العشق والعقل أو معيار الصدق في مصداق العشق» بصراحة عن كون القلب محل ظهور العقل، مثلما أن العين محل ظهور الرؤية. ويقول: إن الروح قد التحقت بجسم الإنسان بناءً على الأمر الإلهي. وبما أن هذا الجسم لديه أفضل أنواع التركيب بفضل التدبير الإلهي، يعد كل موضع من مواضعه الظاهرية والباطنية محلاً لظهور صفة من صفات الروح.

فإذا كانت العين محلاً لظهور صفة البصر، والأذن محلاً للسمع، واللسان محلاً للنطق، فالقلب محل لظهور العقل.

ويعتقد الشيخ الرازي أيضًا: إذا كان كل موضع من مواضع البدن محلاً لظهور صفة من صفات الروح، يتضح أيضًا أن الروح متصفة

بجميع هذه الصفات في عالمها وبصرف النظر عن البدن.

ويلزم عن هذا الكلام القول: إن قوالب البدن هي خلفية الروح، وإنها تعكس كالمرآة ذات هذا الجوهر المقدس وصفاته[1].

وعليه تظهر كل صفة موجودة في الروح، في أحد مواضع البدن على أساس نوع السنخية والمناسبة، فيعد ذلك الموضع مظهرًا لتلك الصفة. ولكن ينبغي الاهتمام بالأمر التالي أيضًا وهو: بمستطاع كل موضع من مواضع بدن الإنسان، – بصفته أحد مظاهر الروح –، أن يكشف عن الصفة الروحية والمعنوية بمقدار ما لديه من قابلية واستعداد.

بتعبير آخر: تظهر كل صفة من صفات الروح الغيبية، في أحد مواضع البدن، على أساس استيعاب عالم الحس والشهادة. فإذا كانت الروح مدركة للكليات في عالم الغيب، فينبغي أن تدرك الجزئيات أيضًا من خلال الظهور في مواضع مختلفة من البدن، وعن هذا الطريق يتولى الإنسان خلافة عالمي الغيب والشهادة، عاكسًا كالمرآة الصفات الظاهرية والباطنية لله تعالى.

ولا يعزب عن بال العاقل أن الشيخ الرازي حينما يعتبر كل موضع في بدن الإنسان محلاً لظهور إحدى صفات الروح، يتحتم القول: إنه يريد بالقلب هذا العضو الصنوبري الموجود في الصدر. أي إنه يضع القلب بمستوى سائر أعضاء الجسم ويعتبره محلاً لظهور العقل.

وحينما يوضع القلب بمستوى سائر أعضاء الجسم فلا بدّ أن يراد معناه الظاهر والجسمي، بينما يتحدّث العرفاء عن المعنى الباطني، ويعتبرونه أسمى من القلب في اصطلاح الأطباء، ولا بدّ هنا من القول: صحيح أن

(١) نجم الدين كبرى، **رسالة العشق والعقل**، طبع طهران، تصحيح تقي تفضلي، ص ٥٠.

الرازي قد استخدم القلب بالمعنى الظاهري والجسمي وعدّه محل ظهور العقل، لكنه كان عارفًا أيضًا بأن القلب الصنوبري مركز للبدن أيضًا ويؤدي دورًا مهمًا في تنظيم حياة الإنسان.

ونظرًا لوجود علاقة ضرورية بين الظاهر والمظهر لا بدّ من الاعتراف أيضًا بظهور العقل، – الذي هو أعلى صفات الروح–، في القلب، الذي هو أهم مواضع الجسم.

إذًا فحينما يعتبر الشيخ نجم الدين الرازي القلب محلاً لظهور العقل، يعترف بأفضلية العقل على سائر صفات روح الإنسان.

ومما يجدر ذكره هو أن الشيخ الرازي ورغم عدّه لكثير من مواضع الجسم محالاً لظهور صفات الروح، لم يتحدّث عن موضع ظهور صفة العشق. فبدلاً من أن يعتبر القلب محلاً لظهور صفة العشق، اعتبره موضعًا لظهور العقل، ورغم ذلك فإنه لم يتجاهل أهمية العشق، ووصفه في موضع آخر من رسالته بأنه أفضل من العقل.

نجم الدين الرازي يعتقد بدلالة للعشق، غير أن العشق نفسه يخلع عن نفسه رداء العين والشين والقاف ويرتدي جبة الجذبة، وحينذاك يجتاز السالك بالجذبة قاب قوسي حدود الوجود، ويتربّع في مقام «أو أدنى» على بساط قرب الحق، وفي هذه المرحلة لا يتجرّد العشق وحده من العين والشين والقاف، بل يتجرّد حتى الذكر من قشر « فاذكروني» فيكشف سلطان « أذكركم» عن جماله، فيصبح الذاكر مذكورًا والعاشق معشوقًا.

ويشير الشيخ نجم الدين الرازي إلى مقام الفناء، ويعتقد بأنه لا يمكن السير في طريق الفناء إلا بقدم العشق. فما يمكن أن يقود في هذه المرحلة هو المحو والفناء. وبما أن العقل عين البقاء، فإنه عاجز عن قطع هذا

الطريق.

طريق العشق عند نجم الدين الرازي، طريق ينتهي إلى حرم الفناء، ولا يبقى في هذا الحرم موضع للغير.

ورغم ذلك نراه يشير في موضع آخر إلى العلاقة بين العشق والعقل، ويقول: كلما ازداد نور العشق، ازداد نور العقل. ولكنه لا يرى العكس؛ أي إن ازدياد نور العقل لا يؤدي بالضرورة إلى ازدياد نور العشق[1]، غير أنه يعتبر العقل قابلاً للاشتعال بشعلة العشق.

ما يحظى بالتأمّل في كلام هذا العارف هو أنه يعتبر نور العقل قابلاً لشعلة العشق المتقدة ومتأثرًا بها، فيمكن عن هذا الطريق تبرير الارتباط بين هذين العنصرين النورانيين.

ولبعض المفكّرين نفس هذه النظرة إلى العقل أيضًا. فيرون أن العقل وإن كان محدودًا من حيث الجانب الفاعلي، إلا أنه غير محدود قط من حيث الجانب القبولي؛ أي قبول الحقائق.

إذًا فالشيخ نجم الدين وعرفاء آخرون غيره يذهبون إلى تأثر العقل بشعلة الحب وقبوله لها. ومن الواضح ضرورة وجود نوع من الاتحاد بين القابل والمقبول، وليس بمقدور القابل أن يكون غريبًا على ما يقبله. ولذلك لا بدّ من وجود انسجام كامل بين العاقل والحب وعدم وجود تباين أو اختلاف بين الاثنين.

بتعبير آخر: رغم ما يلاحظ من اختلاف بين العقل والحب في بادئ الأمر، غير أن هذا الاختلاف يزول في نهاية الأمر ويظهر اتحاد وانسجام كاملان بين الاثنين.

---

(١) نجم الدين كبرى، **رسالة العشق والعقل**، م.س، ص ٧٨.

أولئك الذين يتحدثون عن حب الله لا يرتابون قط في أن خاتم الأنبياء(ص) يحتل أعلى مراتب حب الله، كما يعترفون أيضًا بأن الرسول(ص) ليس أعقل جميع الناس فحسب، وإنما هو الصادر الأول والظهور الكامل للعقل الكلي.

إذًا يعد أحب الناس لله، أعقلهم أيضًا، فيتحد في وجود هذا الإنسان الكامل العشق، – الذي يمثل ذروة الحب–، والعقل معًا ويزول الاختلاف والتقابل تمامًا.

واتحاد العقل والعشق في المراحل العالية التي تتجسّد أكمل مراتبها في شخص الرسول(ص) ليس بالأمر الخافي، بل نجد هذا الاتحاد والانسجام منعكسًا في كلام الله تعالى في صيغة الوحي النازل على قلب الرسول(ص).

ولا بدّ من الإشارة إلى أن القرآن الكريم لم يستخدم مفردة «العشق» وإنما استخدم مفردة «الحب» ومشتقاتها. ولا يخفى على أرباب المعرفة بأن ما يستشف من مفردة الحب هو ذات الشيء الذي تدل عليه كلمة «العشق»، وقد قال أحد الشعراء الظرفاء في ذلك:

ليس فرق بين الحب والعشق

فالشام ليست سوى دمشق

فالحب الشديد والذي يعادل العشق، قد ورد في القرآن الكريم كصفة من صفات المؤمنين: ﴿أَشَدُّ حُبّاً لله﴾[1].

إذًا، إذا كان «الحب الشديد» قد طرح في القرآن الكريم كأحد الكمالات العالية، فقد طرح التعقل والتفكر وإدراك الحقائق فيه

(١) سورة البقرة، آية ١٦٥.

وبمختلف التعابير ككمال عالٍ أيضًا. واستخدم القرآن الكريم شتى أنواع العبارات التي يتحدث فيها عن إدراك الأمور وبلوغ مقام المعرفة. والتي **يمكن عدّها طرق المعرفة، وأهم هذه الطرق هي:**

١. الحواس الظاهرية كالسمع والبصر.

٢. العقل.

٣. القلب.

٤. الفؤاد.

٥. اللب.

طبعًا بعض هذه العناوين واسع جدًا، بحيث يشمل عناوين فرعية أخرى. ولو تأمّل أحد في القرآن الكريم لأدرك مدى الأهمية التي يوليها هذا الكتاب السماوي لحواس الإنسان، وكيف يعتبر عدم الاستخدام الصحيح والمعقول لها أمرًا موجبًا للضلال وسوء العاقبة.

ومن خلال التأمّل في الآيات القرآنية وإنعام النظر فيها، ندرك عدم وجود أي فاصل أو ثغرة بين الإدراكات الحاصلة من الحواس، وما يمكن أن يدرك عن طريق العقل والقلب والفؤاد. فطالما وضع القرآن الكريم الإدراكات الحسية إلى جانب الإدراكات العقلية والقلبية، وهذا ما يمكن ملاحظته في الآيات التالية:

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[1].

﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعاً وَأَبْصَاراً وَأَفْئِدَةً﴾[2].

---

(١) سورة الملك، آية ١٠.

(٢) سورة الأحقاف، آية ٢٦.

﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[1].

نلاحظ في هذه الآيات كيف وضعت الإدراكات المستحصلة عن طريق العين والأذن، إلى جانب الإدراكات العقلية والقلبية، وكيف تؤدي الغفلة عن التأمّلات العقلية والقلبية إلى نفس النتائج الوخيمة التي تؤدي إليها الغفلة عن الإدراكات الحسية.

يستنتج بعض المفكّرين المسلمين عن اقتران العين والأذن بالعقل والقلب في هذه الآيات وغيرها، مدى أهمية المعرفة المتحققة عن طريق العين والسمع، إلى جانب المعرفة الوجدانية المستحصلة من خلال القلب والعقل. فكيف بمقدور الإنسان أن تكون لديه معرفة بذاته وعلاقته بالوجود، دون أن تكون لديه معرفة بالطبيعة التي تحيط به، ودون أن يكون لديه علم بماضيه؟

اقتران العين والأذن بالعقل والقلب في الآيات القرآنية يعلّمنا أمرًا آخر وهو أن طريق الوصول إلى معرفة العالم يمكن أن يبدأ من طريق معرفة الحواس. فالعقل ومن خلال الهيمنة التي لديه على الإدراكات الحسية بمقدوره أن ينتقل من المحسوس إلى المعقول. فتكمل معرفة الإنسان بالعالم والوجود من خلال هذه الحركة التصاعدية.

ففي نظام المعرفة القرآنية لا يمكن الانتقال من المحسوس إلى المعقول فقط، بل يقع كل ما هو معقول، ضمن دائرة الوجدان والإدراك القلبي أيضًا.

كلمة «القلب» مستعملة في القرآن الكريم بصيغة المفرد والجمع،

---

(١) سورة الأعراف، آية ١٧٩.

وطالما نسبت إليها عملية الإدراك، وهناك عملية الإدراك وهناك أيضًا بعض الاستعمالات التي تشف على أن القلب مصدر الإيمان والخشوع والتقوى، أو الوجدان والعاطفة والإرادة.

إذًا يمكن القول: إن هناك أمرين أساسين مشتركين بين جميع تلك الأشياء التي يمكن أن يكون لديها ارتباط بالقلب، **وهما**:

١. العلم والإدراك وكل ما يعد من شؤون المعرفة.

٢. الإيمان والوجدان والعاطفة وكل ما له صلة بها.

ويعتقد أبو طالب المكي، – وهو من كبار العرفاء–، أن القلب لديه أذن وعين ولسان وحاسة ذوق، **ويقول**: إن ذلك الجزء الواقع من الخاطرات في أذن القلب يُدعى بـ «الفهم»، وما يجري في لسان القلب عبارة عن الكلام الذي يعدّ ذوقًا، وما يقع في شامة القلب عبارة عن العلم الذي يمكن أن يعد عقلاً مكتسبًا عن طريق التزاوج مع العقل الغريزي[1] .

ويشير الحكيم الترمذي ضمن هذا الإطار إلى أمر ذي أهمية كبيرة؛ وهو أن الله تعالى خلق لقلوب الناس درجات تتصل بها درجات العلم ومراتب المعرفة. وكلما كان العلم أكبر، كلما كان في القلب أقوى وأخفى.

وعلى ضوء الفكرة هذه يمكن القول: إن الإنسان لديه درجات مختلفة ومقامات عديدة، تتناسب كل درجة مع نوع من أنواع العلوم.

وأثار عارف آخر هذه الفكرة بالصورة التالية:

قلب الإنسان لديه قلب أيضًا. وفي قلب القلب يصل العبد إلى

(١) أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، ج١، ص ٢٤٧، نقلاً عن كتاب «الصوفية والعقل» للدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

السكون والاطمئنان بين يدي الله تعالى. وهذا المقام هو ذات المقام الذي يعبّر عنه أهل المعرفة بـ «سر السويداء»[1].

ويشبّه سهل الشوشتري، - وهو من كبار العرفاء أيضًا -، القلب بالبحر، ويفسّر كلمة «البحر» الواردة في الآية الكريمة ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ بالقلب، ويقول بوجود جواهر مختلفة في بحر القلب كجوهر الاستلام والإيمان، وجوهر المعرفة والتوحيد[2].

وتحدّث علماء الأدب واللغويون عن القلب بطريقة ليست مختلفة كثيرًا عن لغة العرفاء. فقد قال ابن منظور بأن القلب هو العقل، **وقال الفرّاء**: إنه الفهم والتدبير. وشط عنهما الجاحظ حيث حصر معنى القلب في حفظ المعلومات، ووصفه بأنه يحفظ خزانة الخاطرات والأسرار، فضلاً عن حفظه للمحسوسات الحسنة والقبيحة ونتائج الرغبات والعلم والحكمة[3].

وإذا ما علمنا بأن حفظ المعلومات مسبوق بفهمها وإدراكها، أدركنا أيضًا أن الجاحظ يعتقد أيضًا بدخول الفهم والتدبير في معنى القلب.

وكلمة القلب ليست هي الوحيدة التي تدل على العقل والفهم والتدبير، وإنما تدل كلمتا «اللب» و«الفؤاد» على هذه المعاني إلى حد ما أيضًا. فابن منظور قد فسّر «اللب» بـ«العقل». قال أيضًا: إن لب كل شيء ولبابه: خالصه وخياره.

وقال البعض: إنّ « اللب» يطلق على العقل الخالي من الشوائب والأوهام، ولذلك يعدّ كل لب عقلاً، ولا يعدّ كل عقل لبًا. ولذلك قال

---

(١) أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، م.س، ج١، ص٢٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٣) الجاحظ، **الرسائل**، ص ١٤١، نقلاً عن كتاب **الصوفية والعقل**، الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَ أُولُو الأَلْبَابِ﴾[1].

ويشف مضمون هذه الآية عن أن معنى «اللب» هو نوع من العقل الممتاز المتفوّق على سائر العقول.

والوضع على هذا المنوال أيضًا في كلمة «الفؤاد». فقال عبد الواحد اللغوي: إن القلب اسم جاء بمعنى الفؤاد ويستخدم بمعنى العقل أيضًا[2].

إذًا إذا كانت كلمتا القلب والفؤاد تدلان على معنى العقل والفهم، يمكن أن ندرك بسهولة معنى الآية التالية: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[3]؛ أي أن أهل التذكّر، هم الذين لديهم العَقل والإدراك.

ويرى بعض كبار رجال التصوّف بأن مقام الفؤاد أسمى من مقام القلب، ويعد معدن نور المعرفة والشهود.

ويبدو أن هؤلاء قد تأثروا في رأيهم هذا بالآية القرآنية التالية: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[4]؛ أي أن «الفؤاد» عند كبار أهل التصوف عبارة عن مقام الرؤية والشهود، و«القلب» مقام العلم والمعرفة.

هؤلاء يرون: ما لم تتحقق الرؤية والشهود عند « الفؤاد» فليس بمقدور «القلب» الانتفاع بعلومه.

الحكيم الترمذي ومن أجل إثبات ما ذهب إليه يقول: إن الأعمى،

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٦٩.

(٢) الراغب، المفردات في غريب القرآن، نقلاً عن كتاب الصوفية والعقل، تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

(٣) سورة ق، آية ٣٧.

(٤) سورة النجم، آية ١١.

ومهما كانت المعلومات التي لديه ترفض شهادته من قبل الحاكم، وذلك لكونه أعمى ولم تنفعه ضمن هذا الإطار جميع المعلومات التي لديه[1].

إذًا أراد الحكيم الترمذي من خلال هذا المثال أن يؤكّد على عدم فائدة العلم إذا لم يصل بالإنسان إلى مقام الشهود والرؤية. ولذلك عدّ بعض المتصوّفة كلمة «الفؤاد» مشتقة من «الفائدة»، وقالوا: إن الذين يصلون إلى مقام «الفؤاد»، يشاهدون فوائد حب الله ويقطفون ثمار هذا الحب.

ويستند الحكيم الترمذي إلى آيتين من القرآن الكريم للبرهنة على التفاوت بين مقامي «القلب» و«الفؤاد». الآية الأولى تتحدث عن أصحاب الكهف: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا﴾[2]، والثانية تتحدّث عن أم موسى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ﴾[3].

يرى الحكيم الترمذي أن أصحاب الكهف كانوا في مقام القلب، وبما أن مقام القلب مقام العلم، فلن يتحقق العلم بدون ربط، ولذلك تحدّث الله تعالى عن ربطه لقلوبهم بنور التوحيد. أما بالنسبة لأم موسى فإنها كانت في مقام الفؤاد، وبما أن هذا المقام مقام الرؤية والمشاهدة فقد وصف بفراغ الفؤاد. وتدل كلمة «فارغ» في الآية على عدم الحاجة إلى الربط والمقدّمات في هذا المقام. وعدم الحاجة إلى الربط معناه التمتع بنوع من الفراغ.

مما سبق يمكن أن نستنتج بأن ما ورد في آثار أهل التصوّف تحت عناوين «القلب»، و«الفؤاد»، و«اللب»، عبارة عن طرق للمعرفة،

---

(١) الحكيم الترمذي، رسالة الفرق، ص ٦٨.
(٢) سورة الكهف، آية ١٤.
(٣) سورة القصص، آية ١٠.

حظيت بالتأييد القرآني.

الحارث المحاسبي، – من كبار الشخصيات العرفانية–، يولي أهمية كبيرة للعقل ويعتبره جوهر الإنسان، ويقول:

«لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان عقله، وجوهر العقل توفيق الله»[1].

ويقول سهل الشوشتري (التستري):

«لا يصح الكون إلا بالعقل»[2].

وهناك عبارات مهمّة أخرى للشوشتري في العقل كالقول التالي: «إنه عقل من عقل إلى عقل».

أي إن العقل يبدأ من العقل وينتهي إلى العقل. وقال البعض في تفسير هذه العبارة: إن العقل يتكامل عن طريق التجربة فيحصل لديه علم بما هو غير موجود مما هو موجود...

وتحدّث أبو الحسين النوري، – وهو من كبار الشخصيات العرفانية–، بطريقة أخرى عن العقل، وذلك حينما سئل عن الطريق الذي عرف به الله، فقال: عرفت الله بالله. فقيل له وماذا عن العقل؟ فقال: العقل عجز لا يدل إلا على عجز مثله.

فالنوري يرى أن العقل لا يعرف الله تعالى إلا بعون الله. ويعتقد بأن الفريضة الأولى التي فرضها الله على عباده هي فريضة المعرفة، حيث ورد

---

(١) **العقل وفهم القرآن**، تأليف الحارث المحاسبي، ص ٩٦، نقلاً عن الصوفية والعقل، الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

(٢) **التراث الصوفي**، تأليف التستري، ج٢ ص ٧٥–٧٧، نقلاً عن نفس الكتاب،١.

في القرآن الكريم: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَ لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

وفسّر ابن عباس كلمة «ليعبدون» بـ «ليعرفون».

أبو الحسن النوري يعتبر العقل مدار المعرفة، ويعدّه أول مخلوق إلهي، إلا أنه يؤكّد في ذات الوقت على أن العقل إذا لم يشع فيه نور الوحدانية، فلن يستطيع بلوغ كعبة الآمال ولن يدرك المبدأ.

لا يعـرف الحـق إلا مـن يـعـرفـه

لا يـعـرف الـقـديـم الحـادث الفـانـي

كـان الدليـل لـه منـه إلـيـه بـه

مـن شـاهـد الحـق في تـنـزيـل القـرآن[2]

هذه الفكرة عبّر عنها العارف المعروف الحسين بن منصور الحلاج بالبيتين التاليين:

ومن شعر الحلاج هذا نفهم أن الله تعالى لا يُرى إلا بعين الله. وعليه ما لم يصل السالك إلى مقام الفناء، وما لم ينظر إلى الحق بعين الحق، فلا يمكن عده من أهل المشاهدة.

الذي يشاهد الحق بعين الحق، لا يشاهد الحق بعينه فقط، وإنما يسمعه بأذن الحق ويبينه بلسان الحق أيضًا. ولا يصدق هذا الكلام على الأذن والعين واللسان فقط، وإنما يصدق حتى على وجود السالك أيضًا.

فكرة وحدة الوجود، ملاحظة بشكل متكرر في الآثار الشعرية والنثرية المنسوبة للحلاج، وكذلك في الشطح الشهير الذي خلّفه، ولم

---

(١) سورة العنكبوت، آية ٦٩.

(٢) ديوان الحلاج، شرح الدكتور مصطفى كامل الشيبي، بيروت ١٩٤٧، ص ٣١٠.

يكن الحلاج هو الوحيد الذي تحدّث عن و حدة الوجود، بل هناك عرفاء آخرون تحدثوا بطريقة وأخرى عن وحدة الوجود أو وحدة الشهود، وواجهوا على هذا الصعيد الكثير من المشاكل التي لا تطاق. وتلاحظ فكرة «وحدة الوجود» في آثار الحكماء والفلاسفة المسلمين، وقد ناقشها كل منهم من وجهة نظر خاصة.

ابن سينا اقترب من هذه الفكرة خلال عرضه لبرهان الصدّيقين في إثبات وجود الله تعالى. واكتسب هذا البرهان أهمية خاصة بين الحكماء المسلمين، وسعى كل واحد منهم لتقرير هذا البرهان طبقًا للموقف الفكري الذي كان عليه. ونحن نعلم أن برهان الصدّيقين لا معنى له بدون القول بنوع من وحدة الوجود.

ومن الجدير ذكره هو أن القول بتباين الوجودات لا يحظى بتأييد كبير من قبل كبار الفلاسفة المسلمين. ويمكن أن يقال على هذا الضوء: إن مواقف كبار الفلاسفة المسلمين تكاد تكون واحدة مع مواقف كبار العرفاء المسلمين، في هذه الفكرة.

ولا شك في أن مسألة الوجود ووحدته من المسائل الأساسية في الفلسفة، وإنكار الوجود معناه إنكار الفلسفة. ومثلما حظيت هذه المسألة بالاهتمام من خلال المشاهدات والمكاشفات العرفانية والقلبية، حظيت بالاهتمام أيضًا من خلال الجهود العقلية والفلسفية. وتم التوصّل من خلال هذين الطريقين إلى الكثير من الحقائق. ولربما يكمن التقارب بين الكثير من العرفاء والفلاسفة في هذا الأمر بالذات.

صحيح أن الفلاسفة المسلمين يطالعون قضايا الوجود من خلال عين العقل والاستدلال، إلا أنهم لم يتجاهلوا عين القلب والشهود وعالم الحضور، لأنهم يعتبرون الإنسان موجودًا ذا عينين، فهم يقولون

بالتشكيك في الوجود من جهة ويعتبرون المعرفة ذات مراتب ومراحل من جهة أخرى. وفي هذه النقطة بالذات تقترب الفلسفة الإسلامية من العرفان، وينسجم الكثير من الفلاسفة مع بعض العرفاء.

أولئك الذين ينظرون إلى الوجود بعين واحدة ولا يبصرون مختلف درجات المعرفة ومراتبها، يوجهون الانتقاد للفلاسفة المسلمين، ويعيبون عليهم اقترابهم من العرفاء[1].

لا بدّ من الالتفات إلى أن المعرفة من سنخ الحضور والظهور، وما هو سنخ الحضور والظهور يساوق الوجود، ومعنى مساوقة المعرفة للوجود هو أنهما إذا كانا مختلفين من حيث المفهوم، فإنهما متحدان في المصداق، وفي مثل هذه الحال بإمكاننا أن نقول: إذا كانت المعرفة مساوقة للوجود، فإن التشكيك في الوجود والاعتراف بوجود مراتب مختلفة له، يستلزم أن تكون المعرفة ذات مراتب أيضًا، ولو حدث اعتراف بمراتب المعرفة ودرجاتها لأصبح الاختلاف بين العرفاء والفلاسفة اختلافًا غير جوهري ولا ذاتي، ولتحقق الوئام بين هذين الفريقين.

صحيح أن العرفاء ينتقدون الفلاسفة وهناك اختلاف بين الفريقين، غير أن هذا الاختلاف يبقى حينذاك مجرّد اختلاف على صعيد مراتب المعرفة ودرجاتها؛ أي اختلاف على هذه الدرجة من المعرفة أو تلك وليس على أصل وجود هذه الدرجات أو عدم وجودها، والاختلاف في الدرجات أمر غير قابل للإنكار.

أما أولئك الذين يعتقدون بوحدة المعرفة، فيعتبرون هذا الاختلاف في درجات المعرفة اختلافًا تشكيكيًا ومن لوازم الوحدة؛ أي أنهم يشاهدون

---

(١) لمزيد من الإطلاع على هذه الفكرة، تراجع آثار الدكتور محمد عابد الجابري.

الوحدة في عين الكثرة.

كبار رجال العرفان الإسلامي ورغم انتقادهم للفلاسفة منذ القدم، إلا أنهم يعتبرون العقل لطيفة ربّانية وسلطان إقليم الوجود الإنساني.

كما تحدّث عن أهمية العقل عدد كبير من العرفاء كالحكيم الترمذي، والحارث المحاسبي، وسهل الشوشتري، وذو النون المصري، والجنيد البغدادي، والكلاباذي، والقشيري، معتبرينه لطيفة ربانية وحاكمًا على مملكة جسم الإنسان.

ويعبّر عن هذه اللطيفة الربانية في الشرع الإسلامي بالروح أحيانًا، وبالعقل في أحيان أخرى، وبالنفس والقلب في بعض الأحيان.

إذاً، فالإنسان لديه ظاهر وباطن، ويتمتع بالغيب والشهود. وأهم آثار الباطن والغيب هو ما يعرف بالعلم والإدراك والمعرفة.

وهكذا نستنتج بأن العرفاء والصوفية ليسوا من أعداء العقل قط، ولم تحظ آراؤهم وكلماتهم على هذا الصعيد بالدراسة على الوجه الصحيح. وإذا ما لوحظ في آثار هذا الفريق نوع من الذم للعقل، فمرادهم هو ألا يبقى العقل ضمن حدود الغريزة وألا يتقيّد بقيود مصالح هذا العالم ومنافعه. أما إذا لم يتقيد العقل بهذه القيود ولم يخضع للأهواء النفسانية والأمور التافهة، فإنه لا يذم، وإنما يعد لطيفة ربانية أيضًا ومصدرًا لتعالي الإنسان وتكامله.

ولا بدّ من الانتباه إلى أن عبارات أهل المعرفة واصطلاحاتهم، دقيقة جدًا وقائمة على أساس سلسلة من الأصول والمعايير المعتبرة.

إن إطلاق تعبير «لطيفة ربانية» على العقل، يكشف عن أن العقل ليس موجودًا جامدًا، وأنه مرن وسيّال. ويظهر اتساع العقل في صدر

الإنسان، هذا الصدر الذي وصفه القرآن بصفتين: إيجابية، وسلبية، وهما صفة الانشراح، وصفة الضيق. فقد وصف القرآن الكريم الرسول محمداً (ص) بصفة انشراح الصدر، **حينما قال في سورة الانشراح:** **﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾**، وهناك كثير من الآيات التي تتحدث عن ضيق الصدر أيضًا.

ولا يخفى على أهل البصيرة بأن صدر الإنسان ميدان حرب وصراع بين العقل والغرائز؛ أي أن صدر الإنسان درجة من القلب يتصارع فيها كل من العقل والأهواء النفسانية. ولهذا السبب ينسب الانشراح والضيق إلى الصدر، في حين لا توصف سائر درجات القلب ومقاماته بهاتين الصفتين.

وإذا سلّمنا بأن صدر الإنسان ميدان للنزاع بين العقل والغرائز الحيوانية، لا بدّ من الاعتراف أيضًا بأن ضيق الصدر تعبير عن الجهل، وشرح الصدر تعبير عن العلم.

وأشارت الأحاديث المأثورة إلى جنود الجهل وجنود العقل والحرب القائمة بين هذين المعسكرين. ومن هذا ندرك أن شرح الصدر، على صلة بالعقل والمعرفة، وضيق الصدر، على صلة بالجهل ويدل عليه.

وليس هناك شك في حالة الصراع والمواجهة المستمرة بين شرح الصدر وضيق الصدر، ولكن الشيء الذي لا بدّ من التأكيد عليه هو أن شرح الصدر، عملية غير محدودة، وبإمكان الصدر أن ينشرح على حساب الجهل حتى لا يدع مكانًا له.

على ضوء هذه الفكرة ندرك لماذا يعتبر أهل المعرفة العقل لطيفة ربانية، فهم يعلمون أن العقل سيّال ومتسع بمقتضى لطافته الذاتية، ولديه الاستعداد لاستقبال إشراقات الأنوار الإلهية التي لا حدود لها.

طبعًا يقاس شرح الصدر وسعة القلب عند كل إنسان بمقدار عقله ومعرفته. كما يقاس ضيق الصدر بمقدار ما له من جهل.

ولا بدّ من القول على هذا الصعيد: إن كلمة «العقل» لم تأت في القرآن الكريم في صيغة إسمية أو مصدرية، وإنما وردت في صيغة فعلية وفي مواضع عديدة. طبعًا هناك عدد من الكلمات القرآنية، مستخدمة في معنى قريب من معنى العقل مثل «التفكر»، و«التدبّر»، و«العلم»، و«النظر»، و«البصيرة».

أبو البركات البغدادي، – وهو فيلسوف شهير من أصل يهودي–، يقول في كتابه «المعتبر»: إن كلمة العقل لا تدل سوى على العقل العملي لأنها مستخدمة في اللغة العربية بمعنى المنع والعقال، وكلمة العقال تعني شد ركبة البعير[1]. وحينما يعقل البعير يمنع من النشاط والحركة. والعقل كذلك بمقدوره منع نفس الإنسان المتمرّدة عن الأعمال التي تقتضيها الشهوة والهوى.

ولا يبعد كلام أبي البركات هذا عن الصواب، وقد يعدّ معتبرًا على ضوء المعاني اللغوية للعقل في اللغة العربية، ولكن لو أنعمنا النظر في الاستخدامات القرآنية لمشتقات كلمة العقل لاتضح لنا أن هذه الكلمة تدل على أعمق المعاني الفكرية والابعاد النظرية للفكر.

وقد التفت الفيلسوف الإسلامي «ابن رشد» لهذه الملاحظة وسعى لإثبات أن القرآن ليس لا يعارض الأفكار الفلسفية فحسب، وإنما يدعو إلى التفكير الفلسفي العميق أيضًا.

وليس الفلاسفة هم وحدهم الذين ينطلقون من الآيات القرآنية نحو

---

(١) أبو البركات البغدادي، المعتبر، ج٢، ص ٤٠٩– ٤١١.

الأفكار المنطقية والفلسفية، وإنما طوى ذات هذا الطريق الكثير من كبار العرفاء أيضًا وكتبوا آثارهم بالأسلوب العقلي والمنطقي.

فالحارث المحاسبي، – عارف القرن الثالث الهجري الكبير–، لديه آثار كتبها بالأسلوب العقلي المنطقي، ويمكن أن تعد نموذجًا لأهل الفكر والمنطق. وفضلاً عن أنه كان يتحدث وفق الموازين العقلية والمنطقية، كان يوصي الآخرين أيضًا بتحاشي التطرف في الحب والبغض، وألا يحجبوا وجه الحقيقة بحجاب الأحاسيس والعواطف العمياء.

يؤكّد المحاسبي على أن التطرف في الحب والبغض مخالف لحالة الاعتدال، ويفسد العقل ويغطي الباطل بغطاء الحق. كما أنه يعتبر الغرور عائقًا أمام الإدراك، وينظر إلى نزعة الإنسان نحو الانتصار كعامل من عوامل جرّه إلى وادي الجدل، وسببًا يدفعه لعدم الاعتراف بما هو حق[1].

المحاسبي يتحدث في آثاره من منطلق منطقي وعقلي، ويدعو مخاطبيه إلى التأمّل في الأمور وتدبرها.

ومما يجدر ذكره هو أن العارف الكبير كان يعيش في القرن الثالث الهجري، وكان الطابع الغالب على عرفاء هذا القرن هو التحدث بمثل هذا الأسلوب. وجميع الآثار والكتب التي صنفت في هذا القرن كانت تحتوي على أفكار جديدة تشف عن نوع من النزعة نحو العقل والمنطق. ففي الكتابات العرفانية لهذا العصر، أخذ الحديث يدور لأول مرة عن ماهيات الأشياء، كالتفاوت مثلاً بين ماهية العجب وماهية التكبّر. وتغيرت الأوضاع الاجتماعية في هذا القرن وتمهدت الأرضية لظهور

---

(١) الحارث المحاسبي، **رسائل في العقل**، ص ٢٣٣، نقلاً عن كتاب الصوفية والعقل، تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

الأفكار.

في القرن الثالث الهجري دخل التصوف في مرحلة جديدة وأصبح مقترنًا بنوع من العقلية والمنطقية، وهذا لا يعني أن التصوف أو العرفان غريب على الإسلام، بل معنى هذا الكلام هو أن المتصوّفة حصلوا في هذا العصر على أدوات جديدة وأصبح بمقدورهم من خلالها التعبير عن تجاربهم الباطنية والمعنوية بطريقة أوضح.

البعض يرى أن التجربة الصوفية فريدة من نوعها ولا نظير لها، والاختلاف بين صوفي وآخر يقتصر على أسلوب التفسير لهذه التجربة. طبعًا الاختلاف في التفسير أو التباين في التعبير، على علاقة بالاختلاف في الثقافات، ومهما قيل على هذا الصعيد فلا ريب في الأمر التالي: إن للعرفان أو التصوف وكل ما له علاقة بالحياة المعنوية، جذورًا قرآنية، كما يمكن ملاحظة ملامحه في سيرة الرسول(ص) وأئمة أهل البيت(ع).

وإذا قبل أحد بوجود الجذور العرفانية في القرآن، فليس بمستطاع أحد أن يتهم العرفاء بمعاداة العلم. بينما ثمة من يتهم العرفاء والصوفية بهذه التهمة ويصفهم بأنهم أعداء ألداء للعقل، مستندًا ضمن هذا الإطار إلى عبارات لهم تحمل في ظاهرها المعارضة للعلم والعقل.

والحقيقة هي أن العرفاء حينما يذمّون العلوم، يريدون بها العلوم التي تقف في مقابل علم الباطن وتوصد باب السلوك المعنوي. فالعلم إفراز عقلي، والعقل عند العرفاء لطيفة ربانية ومشرق المعرفة.

فإذا كان المحاسبي كعارف كبير يكتب رسالة في فهم القرآن ويتحدث فيها بلغة العقل، في القرن الثالث الهجري، فقد ظهر في القرون التالية عرفاء كجلال الدين الرومي (المولوي) الذي وصف العقل بمشرق أنوار

المعرفة[1].

جلال الدين الرومي يعتقد أن روح الإنسان تستأنس بالعقل والعلم، وتعتبر كل ما عدا هذين العنصرين الشريفين غريبًا[2].

صحيح أن الرومي قد انتقد العقل في بعض شعره، وعدّ قدم الاستدلال العقلي خشبية وضعيفة، غير أنه يعتبر أساس العقل محكمًا وقويًا، وهو ما يمكن أن نعبّر عنه بالعقل الكلي.

العقل قابل للتقسيم إلى جزءين: كلي، وجزئي. والعقل الكلي هو العقل الذي يراه جلال الدين الرومي أساسًا لجميع الأمور. أما «قصة الفيل» التي أوردها في شعره، واختلاف الناس في ماهية ذلك الفيل، فهي إشارة إلى العقل الجزئي. ففي هذه القصة يتصور البعض أن الحس عامل المعرفة، غير أن هذا الحس، – والذي يتصل بالعقل الجزئي –، أوقعهم في أخطاء فاحشة حينما اختلفوا في معرفة الفيل في الظلام الدامس، لأنهم لم يتمكّنوا من مشاهدته ككل، وإنما اعتمدوا على أيديهم في الحدس، غير أن يد كل منهم كانت تقع على عضو من أعضائه، ولذلك كان يعطي كل شخص رأيه وفق التصور الذي يحدث لديه عن الجزء الذي تلامسه يده.

هذه التصورات الخاطئة، هي التي يطلق عليها الرومي اسم العقل، – أي العقل الجزئي –، ويوجه لها الانتقاد[3].

إذًا، فالاختلافات ناشئة عن العقل الجزئي، ولو أفلح المرء في الاتصال بالعقل الكلي لصان نفسه من الوقوع في الخطأ.

(١) المثنوي، الدفتر الثاني، ب ٤٣.
(٢) المصدر نفسه، ب ٥٦.
(٣) المصدر نفسه، الدفتر الثالث.

دراسة آثار أهل العرفان والتصوف تكشف عن عدم مخالفتهم للعقل. وإذا ما شوهدت مثل هذه المخالفة، فالمعني بها هو العقل الجزئي والعقل النفعي.

في القرن الثالث الهجري ظهر، – كما قلنا–، نوع من التصوف الممتزج بالتفلسف.

كما اقترب الفلاسفة من أهل العرفان وظهر بين الطائفتين نوع من التعاطف.

الرجوع إلى آثار كبار فلاسفة العالم الإسلامي كالفارابي وابن سينا، يكشف عن أن هؤلاء لم يكونوا غافلين عن القضايا العرفانية المهمة، في ذات اهتمامهم بأمهات المسائل الفلسفية. ويصدق هذا الكلام على كبار عرفاء العالم الإسلامي أيضًا، لأنهم ورغم بلوغهم أسمى مقامات السلوك، كانت لديهم اهتمامات بأهم القضايا الفلسفية.

ولسنا نروم الحديث عن التصوف الفلسفي أو الفلسفة العرفانية، ولكن من الضروري الالتفات إلى الأمر التالي، وهو أن الكثير من الفلاسفة كانوا على معرفة بالطريقة العرفانية، وكانوا من أهل السير والسلوك إلى حد ما.

والكثير من كبار العرفاء، ورغم أنهم لم يكونوا من الفلاسفة رسميًا، إلا أنهم لم يجدوا حرجًا في عرض الأفكار الفلسفية العميقة.

ولا يعني هذا الكلام أن بالإمكان الوصول إلى الحقائق العرفانية عن طريق الفلسفة، لأن الفلسفة لا توصل إلى الحقائق العرفانية، كما لا يمكن حل المسائل والمعضلات الفلسفية بواسطة العرفان، لأن العرفان لديه مواضيعه الخاصة التي تختلف عن مواضيع سائر العلوم.

ورغم ذلك هناك نوع من التعاطف والتجاوب بين كبار الفلاسفة والعرفاء في العالم الإسلامي، لا يمكن تجاهله. ولا شك في أن هناك كثيرًا من العوامل التي أدّت إلى ظهور هذه الحالة، لا مجال لذكرها. ولا شك كذلك في ترتب الكثير من الآثار عليها، لا ينبغي تجاهلها.

هذا التجاوب الحاصل انتفع به الكثير من الفلاسفة كالسهروردي في الحكمة الإشراقية، وصدر المتألهين الشيرازي في الحكمة المتعالية، وساعد على إغناء أساليبهم الفكرية.

ولا بدّ من التأكيد على الحقيقة الأخرى التالية وهي: إذا كان هناك بعض التجاوب الفكري بين العرفاء والفلاسفة في العالم الإسلامي، كان هناك أيضًا اختلاف كبير بين الطائفتين ليس بمستطاع أحد تجاهله.

الكثير من العرفاء يعتقدون أن المعرفة موهبة، يهبها الله تعالى بفضله للسالكين، في حين يذهب الفلاسفة إلى ضرورة العمل والسعي من أجل تحصيل المعرفة، ويعتقدون بعدم استطاعة أي أحد بلوغ درجة المعرفة بدون مثل هذا العمل والمثابرة. ونجد بين أهل العرفان أيضًا من يرى ضرورة العمل لبلوغ مقام المعرفة رغم عدم إنكار حقيقة كون المعرفة هبة إلهية.

يعدّ أبو سعيد الخراز أحد الذين يأخذون بهذه الفكرة الأخيرة، فيرى أن مقام المعرفة، وإن كان موهبة إلهية، غير أن من الضروري أن يعمل الإنسان من أجل بلوغه، وله على هذا الصعيد عبارة رائعة تقول:

«**المعرفة تأتي من وجهين:** من عين الجود، وبذل الجهود»[1].

وينقل لنا الحارث المحاسبي حادثة طريفة وتربوية خلاصتها أنه ألّف

---

(١) اللمع، الطوسي، ص ٥٦، نقلاً عن الصوفية والعقل، تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

كتابًا في المعرفة وأعجب به. وفيما كان يلقي نظرة إعجاب واستحسان عليه، دخل عليه شاب رث الثياب وسأله: هل المعرفة حق الله على الخلق، أم حق الخلق على الله؟ فأجابه: المعرفة حق الله على الخلق: قال له الشاب: إذًا من الأولى أن يهب الله معرفته لمن هم جديرون بها. فعدل المحاسبي عن إجابته وقال: بل هي حق الخلق على الله. فقال له الشاب: الله أعدل من أن يظلم خلقه.

فاضطرب المحاسبي وهبّ مسرعًا فأحرق ذلك الكتاب وعاهد نفسه على ألا يتحدث عن المعرفة قط[1].

طبعًا حينما قال الحارث المحاسبي: إن المعرفة حق الله على الخلق، اعترض عليه الشاب قائلاً: إذا كان الأمر كذلك يلزم من هذا أن تكون المعرفة موهبة إلهية، ولا معنى حينذاك لأي عمل وجهد لتحصيلها. وحينما عدل الحارث عن إجابته وقال: إنها حق الخلق على الله، اعترض عليه الشاب وقال: يلزم عن هذا الكلام أن يهب الله المعرفة لجميع الناس، ولو حرم منها أحدًا عدّ هذا الحرمان ظلمًا، والله لا يظلم أحدًا.

وللعارف البغدادي الشهير، الجنيد بن محمد (ت٢٩٧هـ)، عبارة رائعة في المعرفة جاء فيها:

«المعرفة معرفتان: معرفة تعرّف، ومعرفة تعريف»[2].

ومعرفة التعريف هي أن يعرف الله تعالى نفسه للأفراد، فيتعرّفون عن هذا الطريق على أمور العالم.

---

(١) الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ج١، ص ٣٤، نقلاً عن الصوفية والعقل، تأليف الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

(٢) الكلاباذي، **التعرف**، نقلاً عن نفس المصدر.

ومعرفة التعريف هي أن يكشف الله تعالى عن آثار قدرته في الآفاق والأنفس للناس، ثم يتلطف عليهم كي يدركوا عن هذا الطريق أن العالم ليس بدون صانع، وهذه المعرفة هي ذات الشيء الذي يتمتع به عامة المؤمنين. أما المعرفة من النوع الأول فهي خاصة بالخواص. وفي ظل هذه المعرفة يتضح كل شيء للإنسان بفعل تنوره بنور الله تعالى.

الاهتمام بما سبق يكشف عن طبيعة موقف العرفاء إزاء موضوع «المعرفة» وما هي آراؤهم فيه، هؤلاء قد أدركوا بوضوح أن المعرفة ليست مبدأ ومنشأ لجميع الأمور فحسب، وإنما هي غاية الغايات أيضًا.

وهناك اختلاف في الطريقة التي يمكن بها الوصول إلى مقام المعرفة، وثمة آراء كثيرة في هذا المجال، وليس من السهل التوصّل إلى قدر جامع بينها.

ورغم ذلك عقدت العزم على السير في هذا الطريق الشائك المحفوف بالمخاطر، وذلك من خلال التوكّل على الله والتطلع إلى فضله ورحمته.

وانبريت خلال هذا الطريق الطويل لمطالعة كتاب عقل الفلاسفة، وإنعام النظر في آيات عشق العرفاء والمتصوفة.

طبعًا يعتقد بعض رجال العرفان أنه لا يمكن الوصول إلى محتوى آيات العشق عن طريق مطالعة كتاب العقل. ولكن ينبغي الالتفات من جانب آخر إلى الأمر التالي، وهو أن العشق ينشأ من نفس الموضع الذي ينشأ منه العقل، وإذا كانت وحدة المصدر قادرة على الكشف عن وحدتها فيما هو صادر منها، فيمكن أن نشيد أملاً على وحدة العقل والعشق، ونلاحظ نوعاً من الارتباط بين الاثنين بفضل الأمارات التي لدى كل منهما عن المبدأ.

صحيح أن العشق لا ينسجم مع العقل، ويقف في مجابهته دائمًا، ولكن لو اعتبرنا العشق في هذا العالم مظهرًا لحب البارئ تعالى، فالعقل في هذا العالم مظهر لعلم الله أيضًا.

ولو علمنا بأن الصفات الإلهية جميعًا؛ بما فيها «المحب»، و«العالم» متحدة فيما بينها في نفس الوقت الذي تتحد فيه بالذات الإلهية، فلا بدّ من الاعتراف بوجود نوع من الانسجام والارتباط بين مظاهر هذه الصفات.

صحيح أن بعض الصفات الإلهية تعد متقابلة مع البعض الآخر، غير أن هذه الصفات المتقابلة مستغرقة في الوحدة الإطلاقية، ولا يبقى محل للتقابل والثنائية في هذا الاستغراق، و«العشق» و«العقل» ورغم أنهما صفتان متقابلتان دائمًا، لكنهما تعتبران من صفات الإنسان الخاصة، وصفات الإنسان مستغرقة في وحدته الإطلاقية الظلية.

أي يعدّ العقل إنسانيًا بمستوى إنسانية العشق. ولا يوجد موجود عاقل غير الإنسان، كما لا يوجد موجود عاشق غيره أيضًا، والميزة الأساسية للعشق هي أن العاشق لا ينظر سوى إلى معشوقه، ولا يعير أهمية لأحد غيره. ويتميز العقل بهذه الميزة أيضًا، ولا يفكر سوى في معقوله فقط. ومما يقع في دائرة إدراك العقل هو المعقول، والمعقول متحد بالعاقل دائمًا، والعقل لديه الاستعداد الكافي لتجزئة كل شيء وتحليله وتحديد موقعه.

وضمن هذه العملية يقوم العقل بتمييز المعقول عن غير المعقول، فيسقط كل ما هو غير معقول من درجة الاعتبار. والعشق هو الآخر يحرق كل شيء ولا يبقي على أحد سوى «الحبيب».

إذًا مثلما لا تود العين رؤية أحد عدا الحبيب، كذلك العقل لا يقيم اعتبارًا لأي شيء عدا المعقول.

العشق يبعث جوابًا سلبيًّا لكل ما هو غير المعشوق، ويزيح كل شيء عداه عن طريقه. أما العقل فيسعى كي يجعل غير المعقول معقولاً وإدخاله إلى دائرته.

لغة العشق لغة سلبية، بينما يتحدث العقل بلغة السلب ولغة الإيجاب، والعشق ينظر دائمًا من منظار التنزيه، غير أن العقل يهتم بالتنزيه والتشبيه.

العشق والعقل، ساحتان أساسيتان من سوح وجود الإنسان وتعتمد عليهما ماهيته. فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل على عاتقه ثقل الأمانة المرهق، وتعد القدرة على تحمّل هذا العبء الثقيل من آثار العقل والعشق معًا. فمثلما تتحقق عظمة الإنسان من خلال العقل والعشق، تتحقق سعادة أو شقاء الإنسان أيضًا في ظل هذين العنصرين.

الملاحم العظيمة التي سطرها الإنسان بواسطة العشق، باعثة على الدهشة، كما أن الآثار الفكرية والثقافية التي أفرزها عقله، باعثة على الإعجاب والحيرة.

نحن لا نريد التحدّث عن تقدم أي منهما على الآخر، ولكن لا بدّ من الإشارة إلى وجود أحاديث للمعصومين تقول بأن العقل هو المخلوق الأول والصادر الأول، طبعًا هناك أيضًا من يستند إلى بعض الآيات والأحاديث الأخرى للقول بأن العشق أساس الوجود، وأنه لولاه لما ظهر العالم.

كبار أهل المعرفة تحدثوا بلغة العشق، وبلغة العقل وظهور كنز المعنوية والثقافة عن طريق هاتين اللغتين. لذلك ينبغي التعرف إلى كلا اللغتين، والاتصال بأولئك الذين تحدثوا بهما. فالذي يقلب كتاب العقل لا بدّ أن يشاهد آيات العشق أيضًا.

وهناك أمور كثيرة ينبغي مطالعتها في كتاب العقل. كما أن هناك أمورًا أخرى لا يمكن إدراكها وبلوغها إلا عن طريق مشاهدة آيات العشق.

ولا بد ضمن هذا الإطار من التنويه إلى ما يلي: وهو أن عددًا كبيرًا من أهل المعرفة وفي ذات الوقت الذي تحدثوا فيه بلغة العشق وعبّروا عن رسائلهم في قالب الشعر، لم يتجاهلوا لغة العقل أيضًا. فكثير من الأفكار الحكمية والفلسفية العميقة موجودة في الآثار العرفانية والتصوفية، إلا أنها ظلت خافية على الكثير من أهل التحقيق.

وقد استقطبت اهتمامي هذه القضية منذ القدم، وأخذت أترصد الفرصة الموائمة لاستعراض هذه الأفكار ودراستها، مع الإشارة أيضًا إلى طبيعة التعامل بين العرفاء والفلاسفة.

أتمنى أن يكشف هذا المقال عن جزء من الوجه الوضّاء والمتألق للثقافة الإيرانية الإسلامية النقية.

برهان الصدّيقين

أبحاث المعرفة العقلية

محمد صادق الموسوي[1]

توطئة:

منذ فجر التاريخ، كان الهاجس الفكري للإنسان هو معرفة عالم الوجود، والتعرّف إلى خالقه ومصدره الأول.

معظم البشر كانوا منشدّين إلى الحق (الله)، خاضعين لحضرته المقدّسة بحكم شهودهم الباطني ونزعتهم الفطرية، ومع ذلك كان ثمة أقلية أنكرته وجحدت وجوده. وقد واجه كلا الفريقين أسئلة مشتركة على مر التاريخ، فهل للعالم رب يرعاه أم لا؟ وإذا كان للعالم خالق فهل بمستطاع الإنسان معرفته ووعيه؟ ما هي سبل معرفة هذا الرب؟ هل بمقدور الإنسان البرهنة على وجود الله، أم أن السبيل الوحيد للوصول إليه هو الشهود الروحي وليس العقل؟ وإذا كان بمقدور العقل النظري إثبات وجود القادر المطلق، فهل يستطيع الإنسان استنتاج وجود الله بمجرّد الإذعان للوجود الصرف والواقع (برهان الصدّيقين)؟ أم أنه يثبت وجوده بمجرّد فكرة (البرهان الوجودي أو المفهومي)؟ أم يصل إليه بالتأمّلات الباطنية

---

(١) باحث إيراني.

والشهود الروحي فقط (البرهان الشهودي)؟

يسبق بعض هذه الأسئلة سؤال مهم آخر، هو ثمرة تطور العلوم التجريبية في الغرب من جهة، ووليد الفلسفات الخاصة من جهة أخرى، السؤال هو: هل يمكن أساسًا إثبات وجود الله؟ وهل يتيح لنا العقل النظري الوصول إليه؟ أبرز من بث بذور هذه الشبهة بين فلاسفة الغرب هو الفيلسوف الألماني الكبير كانط الذي زعم أن وجود موجود مطلق مما لا يتسنّى إثباته في حيّز العقل النظري، بل إن البعض توكأوا على هذه الفكرة لينكروا أن تكون العبارات الميتافيزيقية ذات معنى. وقد جنحت هذه الجماعة بالذات إما إلى إنكار مطلق لموجود اسمه الله (الإلحاد/ atheism)، أو اعتبروا أن إثباته متعذر، واقترحوا تقبّل فكرة الله عن طريق الأخلاق أو الشهود العرفاني.

واليوم فإن إحدى القضايا ذات الأهمية الكبرى في حقل فلسفة الدين، والتي أدلى المؤيّدون والمعارضون بكثير من الآراء والأفكار في شأنها، هي قضية إثبات وجود الله، حيث زعم فريق تعذر إقامة أي برهان عقلي على وجود الله، وهذه في الواقع إشكالية معرفية كإشكاليات الجهاز المعرفي لكانط، وإشكاليات قواعد اللغة العميقة لفيتغنشتاين، وإشكاليات الوضعيين.

وذهبت طائفة أخرى إلى عدم إمكانية تقديم أي نوع من البراهين الوجودية أو المفهومية أو برهان الصدّيقين على وجود الله. وهذا منحى يشمل إشكاليات أنطولوجية كإنكار الوجود المحمولي والضروري، وإشكاليات التحليل اللغوي كاعتبار مفردة «الله» في عداد ما يسمّى بالأسماء الخاصة.

لا نحاول في هذا المقال تمحيص كافة الأدلّة على وجود الله، والتدقيق

في اعتبارها أو عدم اعتبارها أو التدبّر في مرتكزات جميع الأدلة التي ساقها المعارضون، إنما نعتزم الدفاع عن العقل النظري في إطار برهان الصدّيقين من وجهة نظر عدد من فلاسفة الغرب والشرق بمنهجية مقارنة.

وهكذا، يتجلى من عنوان البحث بوضوح أن للعقل دورًا حاسمًا في ميدان العلوم الإلهية، ويعزو إنكار الله أو ادّعاء عدم إمكانية إثباته، إلى عدم المعرفة الدقيقة بالعقل، ويرى أن السبيل الوحيد لمعالجة هذه المدارس الفكرية هو العود ة إلى دليل العقل، والتشديد على اعتبار العقل بذاته، لأجل إثبات حجية العقل. وهكذا، فعلى صعيد المعرفة الدينية وإثبات المبدأ والمعاد، يلعب العقل الدور الأول والأخير، ولن يسفر التنكر له سوى عن الوقوع في شراك الشك المطلق.

القبلية التأسيسية التي أجد من الضروري التذكير بها هاهنا، وهي طبعًا أساس بعض الشبهات التي أثيرت حول تعذر إثبات وجود الله، هي أن مهمّة العقل لا تقتصر على تبيين الظواهر المشهودة، إنما تمتد لتشمل توصيف الأشياء الخارجية، فتنير للإنسان طريق الانتقال من الجهل إلى الحكمة والأنوار. وهذا في الحقيقة مما شدّدت عليه المعرفة الدينية بكل جد وقاطعية. والقول: إن العقل قادر على تبيين الأمور، يعني بلا شك أنه قادر على وصف الحقائق والواقع.

وإذا قصرنا دور العقل على التبيين، عندئذ لن يكون له من تأثير في معرفة الحقائق. فإذا كانت مهمة الفيلسوف هي التبيين ليس إلا، تكون النتيجة أن الفلسفة لن تكفل لنا الوصول إلى الحقائق. وطبعًا لا دليل على تعارض التبيين والتوصيف، بل قد يصل العقل عن طريق التبيين إلى التوصيف، أي أنه قد يعرض التبيين، بحيث يكون هو التوصيف بعينه.

وأهم هذه الحالات هي عندما يلغي التبيين أحد طرفي التناقض، ففي هذه الحالة يمكن بلوغ التوصيف. إذًا، لو توفرت للعقل المعلومات الكافية واستطاع استنتاج الحقيقة من هذه المعلومات، كان عقلاً واصفًا. وإذا لم تكن المعلومات والخامات الأولية كافية سيبقى ضمن تخوم التبيين.

النقطة المهمة الأخرى التي يتعيّن الإشارة إليها في هذا السياق هي أننا لا نبتغي من «التوصيف» أن يكون للوصف ما يعادله خارجيًا، فقد يصف العقل الشيء ولا يكون للوصف معادل في العالم الخارجي. كل المفاهيم الفلسفية هي من سنخ المعقولات الثانية، عروضها في الذهن، واتصافها خارجي، أي أن الأشياء الخارجية تتصف بها، رغم عدم وجود وصف عيني منفصل عن الموضوع في العالم الخارجي، وهذا ليس بالأمر المتناقض أن يتصف من ناحية، ولا يكون له وجود خارجي مستقل من ناحية أخرى.

إن قضية التوصيف والتبيين من القضايا الخطيرة في فلسفة العلم المعاصرة[1]. والآن نظرًا للمقدّمات المذكورة، يكون حيّز العقل في العلوم الفلسفية والميتافيزيقية، هو الأوليات، أو الأمور المستنتجة من الأوليات.

ما نرومه من الأوليات هو العلوم والقضايا التي يكون تصور أجزائها كافيًا لتصديق القضية. ولا تقتصر الأوليات على القضايا التحليلية، إنما ثمة قضايا فلسفية مركبة يقودنا مجرد تصور الموضوع والمحمول فيها إلى تصديقها، أو وجود هذا السنخ من الأوليات يقتضي أن تعنى العلوم

(١) هانس رايشنباخ، **ظهور الفلسفة العلمية**، ترجمة موسى كرمي، ص ٢٦و٢٧، رودولف كارنب، مقدّمة لفلسفة العلم، ترجمة يوسف عفيفي، ص ٢٠، آن. اف. تشالمرز، ماهية العلم، ترجمة سعيد زيبا كلام، ص ٣.

الفلسفية بالواقع، فتصف الواقع بالمقدار الذي يستوعبه العقل. ومرادنا بالواقع قد يكون مرحلة من الذهن يمكن فيها بمساعدة الأوليات وقواعد الاستنتاج، وبدون الاستعانة بالحس أو الوجدان، الوصول إلى الواقع الخارجي، ووصفه بمقدار استيعابه. وبوسعنا ملاحظة نموذج لهذه المنهجية في البرهان الوجودي لأنسلم وبرهان الصدّيقين. بالتدبّر في هذا الأمر نلقي نظرة في البداية على آراء الحكماء المسلمين بشأن برهان الصدّيقين، ثم نعرج على أفكار ورؤى الحكماء الغربيين.

آراء الحكماء المسلمين.

ثمة عند الحكماء المسلمين أكثر من ١٩ تقريرًا لبرهان الصدّيقين[١]، سوف نتناول تقارير ثلاثة منها فقط عند: صدر المتألهين، والعلامة الطباطبائي، والشيخ محمد حسين الأصفهاني، وقد برهنوا على آرائهم بالآيات القرآنية والأحاديث الإسلامية. وفي هذا السياق من الضروري الإشارة إلى جملة نقاط كمقدّمات لازمة لبلوغ ما أراده هؤلاء الحكماء:

١. طرق إثبات وجود الله متنوّعة، وقد جاء في الروايات أن الطرق لمعرفة الله المتعال بعدد أنفس الخلائق[٢]. ولكن في سياق موضوع هذا المقال يمكننا عرض ثلاثة طرق أساسية لإثبات وجود الله.

٢. البرهان الوجودي عن طريق المفهوم. وهو برهان يرمي إلى إثبات وجود الله عبر الاستعانة بمفهوم «الله»، فهو يستعين بمفهوم الله وتعريفه فقط لإثبات وجوده، من دون حاجة لوجود أي من الأشياء الأخرى.

---

(١) آشتياني، ميرزا مهدي، **تعليقه على منظومة الحكمة**، ص ٤٨٩–٤٩٧.

(٢) الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، (**بحار الأنور**، ج ٦٤، ص ١٣٧).

هذا الصنف من البراهين يسمّى البراهين الوجودية، (the ontological argument or proof)، ومثالها برهان أنسلم.

٣. برهان الصدّيقين الذي يثبت وجود الله عن طريق مطلق الوجود؛ أي أنه البرهان الذي يعتمد على أصل الوجود، لا على وجود خاص ومحدود.

٤. برهان المعرفة بالعالم الذي يعتمد الوجودات الخاصة والمحدودة، ومثاله برهان النظام والإمكان والوجوب. إنه برهان يستعين بوجود محدود لإثبات وجود الله، وبالإمكان تسميته البرهان العالمي، (the cosmological argument or proof)، ويرى الفلاسفة الغربيون أن إثبات وجود الله عن طريق الإذعان للوجود، -سواء كان وجودًا مطلقًا أو مقيدًا-، يصنّف من البراهين العالمية، يبدو أن حصر الأدلة في هذه الضروب الثلاثة حصرًا عقلانيًّا، إذ إن البرهان إما أن يكون عن طريق المفهوم أو غير المفهوم (المصداق)، والمصداق إما أن يكون أصل الوجود أو لا يكون (وجود خاص)، ونحن هنا نعتمد على أصل الوجود، وليس الوجود الخاص. من هنا يمكن اكتشاف أن الذين قارنوا بين برهان أنسلم وغيره من براهين الحكماء الغربيين، وبين برهان الصدّيقين عند صدر المتألهين، قد أخطأوا في المرتكزات والمباني بالشكل الذي سنوضحه في موضع لاحق من المقال.

٥. **قيل**: إن من المستحيل إقامة الدليل على وجود الواجب. فالبرهان إما أن يكون (لِمِّيًا) يهتدي إلى العلم بالمعلول عن طريق العلم بالعلة، والله علة كل الموجودات الأخرى ولا علة له حتى نستطيع إحراز العلم به عن طريق العلم بعلته، وإما أن يكون البرهان (إنيًّا) يهتدي للعلم بالعلة عن طريق العلم بالمعلول، وهذا بدوره لا يفيد اليقين. الواقع أن هذا

الاستدلال من قبيل القياس ذي الوجهين، حيث لا يخلو الأخذ بأي من الوجهين من محذور.

في الرد على هذا القياس ذي الوجهين، قدّم فلاسفة مسلمون كالشيخ الرئيس والعلامة الطباطبائي وجهًا ثالثًا، جعله الشيخ الرئيس برهانًا شبيهًا بالـ(لم)، وذهب الطباطبائي إلى تقسيم البرهان الإنّي إلى قسمين: «إن» بالمعنَى المطلق، و«إن» بمعنى الدليل، وقال: «وخامسًا: إن كون موضوعها أعم الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيء خارج منه، إذ لا خارج هناك فلا علة له، فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لِمّية، وأما برهان الإن فقد تحقق في كتاب البرهان، من منطلق أن السلوك من المعلول إلى العلة لا يغير يقينًا، فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان الإن الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر»[1]. ولكن يبدو أن بالإمكان الرد على هذا الإشكال بقبول الوجه الثاني للقياس ذي الحدين، حيث لا تكون عبارة «لا يحصل علم بالعلة عن طريق العلم بالمعلول» بديهية، ويمكن الاستدلال أن المعلول يهدي إلى العلم بالعلة، إلا أن هذا سيكون خارجًا عن موضوع المقال.

بحسب بيان المرحوم الطباطبائي فإن برهان الصدّيقين هو من قبيل برهان الإن بمعنى الدليل.

النقطة الملفتة في إقامة البرهان على أساس ذات عالم الوجود ومبدأ العالم، هي أن المعرفة الجامعة الكاملة لذات الوجود غير متاحة لا بالعلم الحصولي ولا بالعلم الحضوري، فالعلم الحصولي خاص بحيّز المفاهيم الذهنية، وحقيقة الوجود لا يمكن استيعابها بالذهن، والمفاهيم بدورها مرآة للذات، وليست عين الذات، وإلا لزم انقلاب الخارج إلى الذهن،

---

(١) نهاية الحكمة، كلام بمنزلة المدخل، ص ١٦.

إذًا، حقيقة الوجود ممكنة الشهود عن طريق العلم الحضوري فحسب، وشهودها طبعًا بمقدار استيعاب الشاهد، وإلا فالوجود المطلق والمبدأ الأعلى لا يتناهى بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة، ولا يمكن استيعابه عن طريق شهود الموجودات المحدودة . ولذا، ينبغي احتراز الإفراط والتفريط، والتنزيه والتعطيل، والاكتفاء بالمعرفة الإجمالية للواجب، أما معرفة الواجب تعالى كما هو حقًا، فيجب تركها له سبحانه عز وجل.

كما أن القرآن الكريم يرى ذات الباري غنية عن الإثبات والبراهين، ويكفي لشهودها تفعيل الفطرة البشرية، ويرى خلافًا لرأي الشيخ الرئيس[1] أن مشاهدة الواجب أوضح البديهيات وأجلى المشاهدات، فإن إقامة البراهين والاستدلالات العقلية على وجود تلك االذات المقدّسة، إنما هي مجرّد تنبيه ومسح للغبار عن دفائن العقول. يقول المرحوم العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان: «على أن القرآن الشريف يعدّ أصل وجوده تبارك وتعالى بديهيًا لا يتوقف في التصديق العقلي به، وإنما يعني عنايته بإثبات الصفات كالوحدة والفاطرية»[2]، ويقول أيضًا في تعليقه على الأسفار: «ومن هنا يظهر للمتأمّل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة»[3].

وصدر المتألهين هو الآخر يعتبر هذه البراهين مجرد تنبيهات[4].

والنتيجة هي أولاً: معرفة الله المتعال بديهية وضرورية، وثانيًا: المراد من البداهة: الفطرية والشهودية، وليس اصطلاحًا قسم العلم الحصولي، الذي ينقسم إلى علم نظري وعلم ضروري. ثالثًا: قد يكون مرادهم في

(١) التعليقات، ص ٢٠.
(٢) تفسير الميزان، ج١، ص١١و ٤٠١.
(٣) التعليق على الأسفار الأربعة، ج٦، ص ١٥.
(٤) الأسفار، ج٣.

نفي إقامة البرهان، البرهان اللمّي، والشاهد على هذا عبارة ابن سينا في الشفاء: «ولا برهان عليه لأنه لا علة له»[1]، وربما كان مرادهم من نفي البرهان على وجوده تبارك وتعالى، أنه ما من برهان يستطيع إيصالنا إلى وجوده العيني والشخصي سبحانه، وغاية ما يستحصل بالبراهين عناوين كلية نظير علة العلل، وواجب الوجود، وما إلى ذلك، وبهذا تبقى معرفته المشخصة وقفًا على العلم الحضوري، وبقدر طاقة الشاهد واستيعابه. وأخيرًا يمكن تسويغ نفيهم إقامة البرهان الواجب بالاستدلال الذي ساقه صدر المتألهين في نقده لبرهان ابن سينا، حيث يقول: «وفيه ما لا يخفى من التكلّف، والحق كما سبق أن الواجب لا برهان عليه بالذات، بل بالعرض، وهناك برهان شبيه باللمي»[2]. والمراد بعبارة «لا برهان عليه بالذات بل بالعرض» هو أن حقيقة الوجود والمبدأ الأعلى لا تقبل البرهنة بالذات، لأن البرهان في المصطلح المنطقي برهان لمّي، والحال أن الواجب لا علة له، بيد أنه يقبل البرهان بالعرض، ذلك أن حقيقة الوجود من حيث إنها لا تخطرِ في الذهن ولا حدّ لها، لا تقبل البرهان، ومن حيث إن البرهان يتشكل من مفاهيم ذهنية، واللوازم العامّة للوجود تستوعب في الذهن على شكل مفاهيم فلسفية وتقبل البرهنة، يمكن بالعرض إثبات الخارج أيضًا عن طريق سريان هذه المفاهيم إلى المصداق.

أقيمت الكثير من البراهين الفلسفية والاستدلالات العقلية لإثبات الواجب، غير أنها لا تتمتع بدرجة واحدة من الرصانة، وبالطبع فإن إتقان كل واحد من هذه البراهين بمقدار المبادئ المستفادة منه، فبعض هذه المبادئ لا تثبت إلا وصفًا واحدًا من أوصاف الواجب، وليس ذاته

(١) الشفاء، الإلهيات، ص ٤٧.
(٢) الأسفار الأربعة، ج٦، ص ٢٩.

سبحانه وتعالى؛ أي أنها تثبت أولاً وبالذات محمولات لمخلوقات من دون أن تثبت مباشرة وجود خالق وواجب. ومثال على ذلك برهان الحركة والنظام أو حتى برهان الإمكان والوجوب المعروف لدى ابن سينا، والذي يقسّم الموجود إلى واجب وممكن، فيثبت الواجب عن طريق الإمكان، وطرق أخرى يكون فيها الحد الوسط غير حقيقة الوجود. ولهذا كانت هذه البراهين قابلة للنقاش إما من حيث المقدّمات والمبادئ، أو أنها تثبت صفة واحدة من صفة تلك الذات المقدسة، أو اسمًا واحدًا من أسمائها.

أما في منحى الصدّيقين حسب منهج الحكماء المتألهين، فإن في حقيقة الوجود تثبت ذات الواجب تعالى وسائر صفاته الذاتية والفعلية. فهم بسيرهم في حقيقة الوجود يكتشفون وجوده وضرورته الأزلية، أي أن الطريق والهدف في هذا المنهج شيء واحد، وعلى حدّ تعبير المرحوم صدر المتألهين، «فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود»[1]، فالحد الوسط هنا هو الواجب تعالى ذاته، وحسب عبارة أخرى لصدر المتألهين: «هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة»[2]، من دون أن تكون هنالك حاجة في هذا البرهان إلى إبطال الدور والتسلسل.

المصدر الأهم والوثيقة الأبرز لبرهان الصدّيقين هو القرآن الكريم، وروايات الأئمة الأطهار والأدعية المأثورة. اعتبر صدر المتألهين والعلامة الطباطبائي الآية الشريفة ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[3]، توثيقًا لبرهان الصدّيقين، إذ هي تؤكّد أن الصدّيقين بتأمّلهم في الحق ذاته يكتشفون الحق. الشهيد في الآية الشريفة بمعنى اسم الفاعل، يدل

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، **الأسفار الأربعة**، ج٢، ص ١٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٣) سورة **فصلت**، الآية ٥٣.

على الفكرة المطروحة في برهان الصدّيقين، ويدل عليها كذلك حتى لو أخذناه بمعنى اسم مفعول، بيد أن «الشهيد» بمعنى «المشهود» أدق؛ أي أن كل ما تريدون معرفته كان الله مشهوده القبلي، وحتى لو أردتم معرفة أنفسكم، عليكم أولاً معرفة الله، فمشاهدة أي مشهود متأخّرة عن مشاهدة خالقه «لا تعرف الأشياء إلا بأسبابها»[1]. وبالتالي فمعرفة الله مقدّمة على كل معرفة. وانطلاقًا من هذا قال الإمام علي: «ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله قبله وبعده». كما روي عن الإمام الباقر قوله: «لا يعرف أحد أحدًا إلا بالله».

وعلى هذا تكون الباء في الآية ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ...﴾، زائدة؛ أي أن المراد قوله هو «كفى بربك» بمعنى أن شهود أي شيء منوط بشهود الله تعالى، وشهود الله تعالى متقدّم ذاتيًا على سائر المعارف، وشهود الواجب يحصل عن طريق الواجب ذاته، وهذا هو برهان الصدّيقين.

وفي الأدعية أيضًا توثيق لهذا البرهان، حيث نشير فيما يلي إلى جملة نماذج. لعل أكثر تعابير الأدعية صراحة ما ورد في كتاب «مصباح المتهجد» في دعاء صلوات يوم الجمعة: «يا من هداني إليه ودلني عليه حقيقة الوجود»، حيث استخدم تعبير «حقيقة الوجود» بكل صراحة. أو في تسبيح ما بعد صلاة فاطمة الزهراء حيث نقرأ «سبحان من لبس البهجة والجمال»، وهو ما ينم عن فكرة الحكماء بشأن الإرادة والمشيئة الذاتية. أو تعبير «أجل مبتهج لذاته هو الأول لذاته»، أو ما جاء في الروايات «اعرفوا الله تعالى بالله»، والكثير من النماذج الأخرى. إذًا، يمكن القول بكل ثقة: إن البرهان المعروف باسم «برهان الصدّيقين» ورد

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، **الأسفار الأربعة**، ج٨، ص ١٠، الحاج ملا هادي السبزواري، **أسرار الحكم**، ص ٦٦، الإمام الفخر الرازي، **المباحث المشرقية**، ج١، ص ٣٦٢.

بشكل أو بآخر على لسان الوحي وحملة الوحي.

بالنظر لهذه المقامات، واتضاح محل البحث ومبادئه، ننتقل إلى دراسة آراء الحكماء المسلمين الثلاثة:

أولاً: برهان الصدّيقين في فلسفة صدر المتألهين.

يقول المرحوم صدر المتألهين: «أسدُّ البراهين وأشرفها إليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصدّيقين»[1].

يتوكأ تقرير صدر المتألهين على جملة أصول تم إثباتها في حكمته المتعالية في هذا البرهان، وهو أتقن البراهين وأرصنها يكون الحد الوسط واجبًا بحد ذاته، وبالتأمّل في ذات الحق، نسلك طريقنا إلى الواجب خلافًا لطرق الحكماء المشائين أو علماء الطبيعة أو المتكلّمين الذين اتخذوا الحد الوسط في براهينهم غير الحق، والحد الوسط غير النتيجة. أما في الحكمة المتعالية فنصل إلى الحق عن طريق الحق ذاته. ويحتاج برهان صدر المتألهين إلى مقدّمات مفترضة قام هو بإثباتها في مبحث علم الوجود في كتبه:

أ: الوجود حقيقة عينية، أي أنها تتمتع بالأصالة.

ب: الوجود واحد (وحدة الوجود).

ج: الوجود بسيط (بساطة الوجود).

د: الوجود مشكّك (تشكيك خاص بين العلة والمعلول).

بالنظر لهذه المقدّمات، يمكن تحرير برهان الصدّيقين بالمنهج الصدرائي

(١) الشيرازي، محمد بن إبراهيم، **الأسفار الأربعة**، ج٦.

كما يلي:

لو لم يكن هناك موجود غني متناهي الكمال على رأس سلسلة مراتب الوجود. لما تحققت سائر مراتب الوجود، ذلك أن سائر المراتب هي عين الربط والتعلق، فاذا تحققت من دون أعلى مراتب الوجود، لزم أن تكون غنية عن تلك المرتبة الأعلى وغير محتاجة لها، ولذا نضطر للحكم أن أعلى مراتب الوجود هي غاية كمال الوجود، ولهذا لا يتثنّى ولا يتكرر، «صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرر». إذًا فأعلى مراتب الوجود هو واجب الوجود بالذات، وما دونه متعلق به ومن فعله. «فإذًا الوجود إما مستغن عن غيره، وإما مفتقر لذاته إلى غيره»، الوجود في العالم الخارجي إما واجب أو معتمد على الواجب، والوجود غير الواجب عين الربط إلى الواجب، وليس من لوازم ذات الواجب.

«ولا قوام لما سواه إلا به»، وإذًا «الموجود إما مستغنٍ عن غيره، وإما مفتقر لذاته إلى غيره»، وهذه قضية منفصلة حقيقيةً. أي إن فحوى القضية هي استحالة أن يكون الوجود واجبًا وممكنًا في نفس الوقت، كما يستحيل أن يكون لا واجبًا ولا ممكنًا، وبالتالي فالواجب وحده هو الضروري الوجود بالضرورة الأزلية. بهذا البيان، يتجلى أن تقابل الواجب والممكن ليس من سنخ الملكة والعدم. فالملكة والعدم لا يتحققان إلا في ميدان الممكنات التي قد تكون لها الملكة أو لا تكون. أما حينما تكون الضرورة الأزلية للواجب ذاتية، وفقر ما دون الواجب ذاتيًا، فسوف يستحيل التخلف عن الذاتي، وتقابل هذا وذاك سيسفر عن سلب وإيجاب في باب المفاهيم، فالمقسم هو التقابل في المصطلح المنطقي للمفاهيم والماهيات، وليس الوجود. وباختصار يمكن القول:

«إذًا، فالعلم ليس عين تلك الحقيقة المتعالية على البطلان، إنما يكون حقيقيًا بتلك الحقيقة، ولا يكون حقيقيًا بدونها. والعقل الفلسفي المعتمد على علم الوجود يحكم الوجود من حيث هو وجود يدلنا قبل كل شيء على الله، فأول موجود يدلنا عليه هو الله تبارك وتعالى، لا يتناهى بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة»[1].

كما يلاحظ فإن هذا التقرير له مقدّمات مع أنها شبه بديهية، لكنها تحتاج إلى إثبات وتحليل، بل إن بعضها مثل التشكيك الخاص بالوجود، فيه نقاش، والحال أن ادعاء صدر المتألهين هو «فيكون الطريق هو عين المقصود»، وقد استخدم في هذا البرهان عدة مبادئ تصديقية تستدعي الاستدلال وتشم منها رائحة الواسطة. وعليه، يجب تقرير البرهان، بحيث لا يتوكأ على أية مقدّمة نظرية من المقدّمات الفلسفية، وهو ما اجترحه العلامة الطباطبائي.

ثانيًا: برهان الصدّيقين في فلسفة العلامة الطباطبائي.

لاحظنا في بيان صدر المتألهين أن المبادئ التصديقية لأصالة الوجود، والوحدة التشكيكية للوجود وبساطة الوجود، وظفت كلها ضمن سياق الاستدلال، إلا أن النظام الفكري للعلامة الطباطبائي يختلف عمن سبقه من الحكماء ومنهم صدر المتألهين من جهتين:

الأولى جهة إقامة نوع البرهان الذي جاء في بيانات من سبقه من الحكماء على نحو البرهان اللمّي أو الشبيه باللمّي على الأقل، وكان الحد الوسط واجبًا، والطريق فيه عين الهدف، «فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود»، أما من وجهة نظر الطباطبائي، فعلى فرض اتحاد الطريق

---

(١) الأسفار الأربعة، م.س، ج٦، ص ١٤-١٥.

والهدف، وهذا النحو من التقرير، يبقى البرهان الإنّي هو المنطقي، حيث يتم الانتقال من أحد المتلازمين إلى الآخر، بل إن جميع البراهين الفلسفية تدور أساسًا حول محور هذا النوع من البرهان.

والجهة الثانية، هي أن أصل برهان الصدّيقين، بحيث يستغني عن أية مقدّمة أو مبدأ تصديقي من المسائل الفلسفية، إنما يطرح كأول المسائل الفلسفية والعقلية البديهية التي تؤسّس لغيرها من المسائل ويكون إدراكها مشتركاً بين الجميع.

وفيما يلي نسلّط أضواء التحليل والمناقشة على الجهتين المذكورتين.

فيما يتعلق بالجهة الأولى وكما ألمحنا في المقدّمة الثانية، يعتقد المرحوم الطباطبائي نظرًا لأن موضوع الفلسفة هو الوجود المطلق، وليس للوجود المطلق علة وجودية وراء ذاته تساوي الموضوع، أو أنه بمصراعه الآخر يساوي الموضوع، ولذا لن يكون عندنا شيء منفصل عن الوجود. إذًا، لا يجري في الفلسفة الإلهية سوى البرهان «الإنّي»، وهو برهان إنّي نصل فيه عبر أحد المتلازمين إلى المتلازم الآخر. وفي خصوص برهان الصدّيقين بالطريق الإني، ثمة تلازم بين حقيقة الوجود وضرورة أزليته، فعن طريق معرفة حقيقة الوجود نصل إلى ضرورة أزليته، إذ إن ثمة تلازم بين مرتبة الأتم ومطلق الوجود، وبين الضرورة الأزلية، ونحن نصل إلى الثانية عن طريق الأولى، وليس بمستطاع الذات إطلاقًا أن تكون علة الذات أو علة صفات الذات، لذلك كان من الخطأ تسمية برهان الصدّيقين بأنه برهان لمّي.

وهكذا ليست هنالك علية بين لوازم الوجود العامة كحقيقة الوجود، وضرورة أزليته، وحتى بساطته ووحدته...إلخ، بل هي متلازمة من حيث المفهوم، وهي عين بعضها من حيث المصداق. فنحن في إطار

البراهين الواقعة دومًا في حيّز العلم الحصولي، نكتشف من خلال مفهوم واضح مفهومًا آخر، ومثل هذا المسار يفيد اليقين من الناحية المنطقية شأن البرهان اللمّي. تأسيسًا على هذا، في كل البراهين التي نصل فيها عبر المخلوقات والآثار الإلهية، إلى العلم بوجود خالق، إنما ننتقل من أحد المتلازمين إلى الآخر. **مثال ذلك:**

«هذا الشيء مصنوع وكل مصنوع فله صانع، فهذا الشيء له صانع». يلاحظ أن الحد الأكبر في هذا البرهان «له صانع» وليس «الصانع»، وثمة تلازم بين «المصنوع» و «له صانع»، وليس بين المصنوع والصانع اللذين يرتبطان بعلاقة علية.

ويقال في مثال آخر: «العالم ممكن، وكل ممكن فهو محتاج إلى الواجب، فالعالم محتاج إلى الواجب» الحد الوسط هنا هو علة ثبوت الأكبر للأصغر، ولأن مناط الاحتياج للعلة هو الإمكان، فمن البديهي أن يبتني هذا الاصطلاح على أن نقبل هكذا علية بوصفها علة، لا أن تكون العلية محض علاقة بين أشياء خارجية، ذلك أن الإمكان والاحتياج أمران عقليان وليسا عينيين، أما إذا أخذنا العلية بمعنى التأثير والتأثر الخارجيين، فإن هكذا استدلالات ستكون من قبيل البرهان الإني بمعنى شيء من أحد المتلازمين، إذ إن ثمة تلازمًا بين مفهومي الإمكان والاحتياج، وكل ما هو محتاج فهو ممكن، والعكس صحيح أيضًا كل ممكن فهو محتاج، أما إذا قيل: إن هذين مرتبة واحدة فكيف يهدي أحدهما إلى الآخر؟ فتقول: إن المتلازمين يكون أحدهما دومًا أوضح وأجلى من الآخر، فنهتدي من المتلازم البيّن إلى المتلازم غير البيّن. أو ثمة تلازمًا بين الموضوع والمحمول. فنسير من البيّن إلى غير البيّن، ومثال ذلك التلازم بين حقيقة الوجود، والأزلية الضرورية.

والجهة الثانية تتصل بتقرير أصل البرهان الذي أورده الطباطبائي في كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي»[1]، وفي تعليقه على الأسفار[2]، ولم يستخدم له أية مقدّمة أو مبدأ تصديقي فلسفي مثلما صنع صدر المتألهين وسائر الحكماء. مضافًا إلى أن وجود الواجب تبارك وتعالى في بيان الطباطبائي، وبحسب تعابير القرآن الكريم وسنة الأئمة الأطهار، وجود بديهي وليس نظريًا، لأن المبدأ الوحيد في تقرير العلامة الطباطبائي هو مبدأ البداهة، والأصل المتعارف الذي لا يتطرق إليه الشك والقائل: إن «ثمة واقعًا هناك» يمثل هذا الأصل في حقيقته الحد الفاصل بين الفلسفة والسفسطة، أو الحد بين الواقعية والمثالية، وهو أصل يقيني فطري يعترف به حتى منكرو العالم الخارجي وهم لا يشعرون، بل إن مسار الممارسة العقلانية الفلسفية ينطلق ويعتمد بالضرورة على هذا الأصل الفطري البديهي. وقد انطلق منه العلامة الطباطبائي في تقرير برهان الصدّيقين باعتبار أنه مقبول لدى الجميع ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[3].

ومن مميّزات تقرير المرحوم الطباطبائي، أنه يثبت توحيد الواجب بنحو بيّن فضلاً عن إثبات وجوده.

ومن السمات المميزة الأخرى لتقرير الطباطبائي أنه جعل «الواقع» موضوعًا لاستدلاله، وليس الوجود أو الماهية، وهذا ما ينصاع له من اتبع كل التيارات الفلسفية ممن يقولون بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، علاوة على استمرائه من قبل الأذهان البسيطة غير المعقّدة لعامّة الناس.

---

(١) **أصول الفلسفة والمذهب الواقعي**، ص ٥.
(٢) **الأسفار الأربعة**، ج٦، ص ١٤-١٥.
(٣) سورة إبراهيم، آية ١٠.

بالنظر للمباني أعلاه، نورد فيما يلي خلاصة لاستدلال الطباطبائي اقتباسًا عن المصدرين المذكورين:

أصل الواقعية سواء كانت وجودًا أو ماهية، مما لا سبيل لنكرانه على الإطلاق، ولا يمكن البرهنة عليه أيضًا، إنما هو مبدأ ضروري لا يرقى إليه الشك، ويعترف به ويتيقن منه كل عاقل، فإنكاره سفسطة لا مجال للبحث معها أو الاستدلال. لهذا كان مبدأ الواقعية مما لا يقبل الزوال بأي حال من الأحوال، لأن زواله يأتينا بمحذور السفسطة، أي أن الواقع الخارجي ينفي ذاتيًا كل أنماط العدم، فلا سبيل للعدم إليه بأي نحو من الأنحاء، إذ لو تطرق إليه الزوال لكان معنى ذلك أن ذلك الواقع قد زال واقعًا، وهذا الزوال هو نفسه مبدأ الواقعية والاعتراف به، فإذا تطرق الشك إلى الواقع، عاد مبدأ الواقعية وتكرّس وثبت وبقي محفوظًا، لأن الشك قد حصل واقعًا.

تأسيسًا على أن مبدأ الواقعية ثابت من دون أية شروط، ولا يمكن زواله أو الشك فيه وفق أية فروض أو ظروف سيكون ثمة واقع واجب بالذات وأزلي وثابت، تحتاجه سائر الأمور الواقعية وتتوكأ عليه. بناءً على تحليل كهذا يقول الطباطبائي في نهاية مطافه:

«ومن هنا يظهر للمتأمّل أن أصل الوجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة».

النقطة الأخيرة الحَرِية بالإشارة هي أن شرح المرحوم الشهيد مطهري لهذا التقرير في كتاب «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي»، والمستند إلى مباني صدر المتألهين، فيه نقاش، أما أسلوب الطباطبائي فهو تقرير مستقل يعدّ أوثق البراهين وأشرفها وأوجزها، (أن الراحل إليك قريب المسافة).

ثالثاً: تقرير الشيخ محمد حسين الأصفهاني لبرهان الصدّيقين

يقول الأصفهاني في أبيات من كتابه «تحفة الحكيم»:

«ما كان موجودًا ذاته بلا
حيث هو الواجب جل وعلا
وهو بذاته دليل ذاته
أصدق شاهد على إثباته
يقضي بهذا كل حدس صائب
لو لم يكن مطابق للواجب
لكان إما هو لامتناعه
وهو خلاف مقتضى طباعه
أو هو لافتقاره إلى السبب
والفرض فرديته لما وجب
فالنظر الصحيح في الوجوب
يفضي إلى حقيقة المطلوب»

يستشف من ذلك أن المرحوم الأصفهاني قدّم في هذه الأبيات شكلاً جديدًا لإثبات الباري تعالى. فقد عرّف واجب الوجود في البيت الأول بالقول: إن واجب الوجود موجود بالذات من دون أن تكون له أصغر حيثية تقييدية أو تعليلية. يقول الحاج السبزواري في هذا الصدد: «الموجود بنفسه لنفسه في نفسه.. موجود الحق العلي صفاته»، أي أن واجب الوجود بالذات، موجود بذاته ولذاته أيضًا. ومعنى أنه موجود لذاته هو أنه قائم بنفسه لا بغيره، وعلى هذا فإن «لذاته» تفصح عن

مفهوم الغني عن الواسطة في العروض والحيثية التقييدية. ومن هنا كان واجب الوجود ضروري الوجود ممتنع العدم، لأنه في موجوديته غنيّ عن كل حيثية. إنه موجود من حيث إنه هو نفسه، لا من حيث إن ذاته مقترنة بحيثية تعدّ ملاك استحقاقه للموجودية (حيثية تقييدية)، وليس من حيث إن ذاته تابعة لغيره (حيثية تعليلية).

وفي البيت «ما كان موجوداً ذاته بلا.. حيث هو الواجب جل وعلا» يشير الأصفهاني إلى هذه الفكرة، وهي أن الواجب تعالى موجود بالذات، حيثية إطلاقية منزّهة عن أي قيد من القيود.

ويشير في البيت الثاني إلى أن ذات الواجب دليل على ذات الواجب، وهي أصرح وأفصح الشواهد على إثباته، من دون أن يتولى أي من المخلوقات دور الوساطة لإثباته، ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾، يدل هذا البيت بحد ذاته على أن المرحوم الأصفهاني كان يرمي إلى إثبات الباري تعالى بمنهج الصدّيقين، ولأن الطريق والهدف في هذا المنهج شيء واحد، لذلك تنتزع من المصداق العيني الواحد مفاهيم يهدي بعضها في ثنايا الاستدلال إلى الآخر، وبكلمة أخرى الحقيقة العينية الواحدة لها لوازم تهدي المعروفة منها إلى غير المعروفة، (البرهان الإنّي بمعنى الدليل). تارة نصل من مفهوم الوجود إلى الوجوب، وتارة نصل إلى الوجود عن طريق الوجوب. والركيزة التي يعتمدها الأصفهاني في استدلاله هذا هو مفهوم الوجود إلى الوجوب، «فالنظر الصحيح في الوجوب.. يفضي إلى حقيقة المطلوب».

وبعد الإشارة إلى هاتين النقطتين، يشرع الأصفهاني ببيان أصل البرهان على ذات الواجب على نحو القياس الاستثنائي بما فحواه:

لو لم يكن للواجب تبارك وتعالى مطابق عيني إما لامتناعه الذاتي،

وبهذا يستحيل أن يكون موجودًا، أو يكون محتاجًا لسبب كونه ممكن الوجود، وحيث إن ذلك السبب غير موجود، إذًا لن يكون الواجب موجودًا هو الآخر! فالمفاهيم والأشياء في العالم على مستوى حمل المحمول على موضوعاتها لا تخرج عن ثلاث حالات هي: الضرورة، والإمكان، والامتناع، وهي حالات ترتبط بعلاقة انفصال حقيقي، لذلك يستحيل اجتماعها وارتفاعها، ودورانها محصور بالنفي والإثبات. وبالتالي فإن الشيء إما أن يكون ضروري الوجود أو لا يكون، وإن لم يكن ضروري الوجود، فهو إما ضروري العدم أو غير ضروري العدم. الأول واجب والثاني ممتنع بالذات، والثالث الذي لا يقتضي الوجود والعدم. الأول واجب الوجود، والثاني ممتنع بالذات، والثالث الذي لا يقتضي الوجود والعدم، هو ممكن الوجود. وامتناع الواجب خلاف طبعه، فمقتضى طبعه أن يكون ضروريًا، والجمع بين الامتناع والضرورة جمع بين النقائض. أما الإمكان فهو يستلزم الحاجة إلى الغير، وهذا ما لا يجتمع مع الوجوب.. وإذًا، ففي هذا القياس الاستثنائي، يبدو التالي بكلا شقيه (الامتناع والإمكان) باطلاً، وبذا ستكون مقدّمته القائلة بعدم وجود مطابق عيني لواجب الوجود باطلة هي الأخرى، وببطلان مقدّمة النقيض تثبت الضرورة العينية لواجب الوجود. والخلاصة هي أن التدبّر في الوجوب يرشدنا إلى وجود الواجب تبارك وتعالى.

وبكلمة ثانية، فإن تصور مفهوم واجب الوجود يقودنا إلى تصديق وجوده، فالجزم بوجود الباري تعالى من القضايا التي يقول عنها المناطقة: إن «قياساتها معها»، كالتصوّر والتصديق فيما يتعلق بالامتناع الذاتي لاجتماع النقيضين وارتفاعهما؛ أي أن فهمها بديهي للجميع بمن فيهم السفسطائيون. وهنا أيضًا حسب قول المرحوم الأصفهاني: إذا لم يكن لواجب الوجود مطابق عيني، فهو إما ممتنع الوجود ذاتيًا، وهذا خلاف

الفرض، وإما ممتنع الوجود بالغير(الإمكان الذاتي)، والحال أننا افترضنا أنه واجب، لا ذات له، ولا يحتاج إلى الغير. إذًا فالتدقيق في أصل مفهوم الوجوب، سيرشدنا إلى تلك الحقيقة التي لا تتناهى بما لا تتناهى.

وكما هو واضح فإن هذا الأسلوب من الاستدلال أسلوب مشائي يختلف عن برهان الصدّيقين، مع أنه وبرهان الصدّيقين مشتركان في استخدام مفاهيم المواد الثلاث، بيد أن التأمّل العميق يكشف لنا أن الموجودات الممكنة في برهان الإمكان والوجوب، تؤدي عبر إبطال التسلسل دور الواسطة لإثبات الباري تعالى. أي أن «النظر الصحيح في الإمكان»، يهدينا إلى حقيقة المطلوب، خلافًا لبرهان الشيخ الأصفهاني الذي وصل إلى حقيقة المطلوب عبر تصور مفهوم الواجب ولم تكن به حاجة إلى الوسائط، أو إبطال الدور والتسلسل. وهو من هذه الناحية يقترب بعض الشيء من البرهان الوجودي لأنسلم الذي سنأتي على ذكره.

الظاهر أن هذا التقرير بدوره ليس غنيًا عن الاستناد إلى مبدأ تصوري أو تصديقي واحد على الأقل، فأولاً: تصور الوجوب يستدعي تصور الإمكان والامتناع والمواد الفلسفية الثلاث والعلاقة بينها، وهذا غير متاح إلا لأذهان الخاصة، والحال أن فهم الواقع ورفض ما نقيضه، -كما في تقرير الطباطبائي-، ميسور للجميع. ثانيًا: لعب مفهوم الواجب في هذا التقرير دور الواسطة لإثبات الحق تعالى وليس حقيقته العينية. ثالثًا: فكرة أن مفهوم الوجوب أجلى وأعرف من مفهوم الوجود محل تأمّل ونظر، وبالتالي فإن هذا البرهان بدوره لا يمكن أن يصنّف على «برهان الصدّيقين».

وقد اجترح حكماء الغرب أيضًا أدلة وبراهين لإثبات وجود الله

تعالى تعدّ في سياق المعرفة العقلية، وبرهان الصدّيقين في مدرسة صدر المتألهين من قبيل «تصور الوجود المطلق»، وتفضي إلى ضرورة وجود الله تعالى، ويصطلح عليها بـ «البرهان الوجودي» (ONTOLOGICAL ARGUMENT). ومن مزاياه المهمة عدم التبعية والصلة بسائر العلوم البشرية الطبيعية، فصرف تصور الموضوع يستلزم تصديق الحكم، هذا العلم الغني عن أي علم آخر، يسمّى المعرفة الأرقى (prior knowledge).

التعامل مع قضية مبدأ الوجود بهذه الطريقة، وكما استعرضنا جانبًا من سابقته في الفلسفة الإسلامية، يبدو أنه كان شيّقًا لفلاسفة الغرب أيضًا مثل أنسلم، وديكارت، وسبينوزا، ومن المعاصرين بلانتينجا وجماعة آخرين، وقد قرّروه وأكّدوه بأشكال مختلفة، وسوف نشير فيما يلي إلى بعض هذه التقارير، ثم نقارنها بطروحات الحكماء المسلمين.

أطروحة القديس أنسلم

وهو من أبرز حكماء القرون الوسطى في أوروبا، وقد عبّر بكل صراحة عن أن كل من يستطيع إدراك المعنى الحقيقي لألفاظ مثل الله والوجود المطلق، فسيؤمن بلا ريب أن مثل هذه الذات الفذة ضرورية الوجود. إذًا، فمن وجهة نظر أنسلم، ينبغي تركيز كل الطاقة العلمية على التصوّر الصحيح لموضوع القضية «الله موجود»، وفيما يأتي نستعرض خلاصة لرأي أنسلم اقتبسه آية الله الدكتور مهدي حائري من كتاب لجون هيك: «لأننا نستطيع بالضرورة إدراك هذا المفهوم وهو مجرد معلوم تصوري ومعرفة أولى، نكون إذًا قد استطعنا استيعاب «الله» وهو موضوع القضية داخل إدراكنا التصوري. أضف إلى ذلك، أننا لا نستطيع وجدان الله في أفكارنا وأذهاننا ولو بواسطة التعريف اللفظي فحسب، بل نستطيع القول على نفس النحو: إن لله فضلاً عن وجوده

الذهني في أفكارنا وخواطرنا، حقيقة عينية وخارجية مستقلة تمامًا عن أفكارنا وتعقلاتنا . فلو كان الله موجودًا داخل أذهاننا فقط وغير موجود في الخارج، – ولأنه شيء لا يمكن تصور ما أرقى وأكمل منه، بناءً على هذا الفرض –، لا مندوحة من القول إن له وجودًا عينيًا وحقيقيًا بالإضافة إلى وجوده الذهني، وإن لم يكن كذلك؛ أي لو كان وجوده ذهنيًا فحسب، من دون أن يكون له وجود خارجي، فسوف ندرك شيئًا آخر له وجود عيني، ولهذا السبب بالذات، أي لأن له وجودًا عينيًا، فسيكون أرقى وأكمل من ذلك الشيء ذي الوجود الذهني. إذًا، سنكون حيال شيء جديد له كل الصفات والتعاريف الذهنية مضافًا إليها وجوده العيني الخارجي، وهذا ما يجعله أسمى وأكمل من ذلك الشيء ذي الوجود الذهني الصرف. ومثل هذه الفرضية، أي تصور شيء أكمل وأسمى منه تتناقض طبعًا مع ما قررناه أولاً من مدركات تصورية عن الله، حيث قلنا بتعذر تصور ما هو أرقى وأكمل منه، إذًا فهذه فرضية مستحيلة»[1].

تقييم برهان أنسلم

قوله: إن قضية «الله موجود» من الضروريات الأولية، قول ورد في آثار الحكماء المسلمين أيضًا، إلا أن هناك إشكالات عدة سجّلها الحكماء المسلمون والفلاسفة الغربيون على السواء تجاه هذا النمط من التفكير. لقد تقبّل كل من ديكارت، وليبنتس، وسبينوزا هذا البرهان بعد تغييرات طفيفة أدخلها كل واحد منهم عليه. على أن كانط اعتبر أطروحاتهم ناقصة، وسجّل عليها بعض الإشكالات. كما ذهب كانط إلى أن إقامة البرهان على وجود الله عن طريق «المفهوم» عملية غير ممكنة، فقضية

(١) The Existence of God، John Hick.

«الله موجود» لا تخرج عن حالين، إما أن تكون قضية تحليلية، أو أنها قضية تركيبية؛ أي إما أن يكون مفهوم «الموجودية» مدرج ضمن مفهوم «الله»، وعندئذ يكون وجود الله مفترضًا بشكل مسبق، وإما أن لا يكون مفهوم «الموجودية» مدرجًا ضمن مفهوم «الله»، وحينئذ لن يكون عكس القضية «الله غير الموجود» متناقضًا. وبالتالي إذا كانت قضية «الله موجود» تحليلية لما أمكن إثبات أن الله موجود حقًا، وإذا توصّلنا بالبرهان إلى أن هذه القضية صادقة ومطابقة للواقع الموضوعي، فعندئذ يجب الالتزام بها، لأن إقامة البرهان على صدق قضية يدل على تناقض عكس تلك القضية، وبنفي التناقض يمكن إثبات تلك القضية، ولا محيص أمام العقل سوى التسليم[1].

وقال بعض الحكماء المسلمين المعاصرين: «كل براهين الواجب تدور حول محور الواقع الموجود، وليس بوسع أي منها إثبات الواجب عبر الخوض في العناوين المفهومية المحضة والذهنية الخالصة»[2].

ويقول مفكّر غربي آخر[3]: «فيما يتعلق ببرهان نظير برهان أنسلم يتحرّك من مقدّمة خاصة بتصوراتنا الذهنية لتثبت وجود شيء في عالم الواقع الموضوعي، يبدو أن ثمة خطأ فاحشًا يمكن رصده». **ويسجّل هذا المفكر ذاته في موضع آخر**[4]: «يعتقد البعض أن البرهان الوجودي يقوم على أساس المغالطة بكل جلاء، فمن هذا التصور لا يتسنّى الخلوص إلى حكم بشأن الواقع الخارجي».

بصرف النظر عن أشكال تقرير هذا البرهان، يلوح أن ثمة سؤالاً

(١) The Miracle of Theism، p. 45.

(٢) جوادي آملي، فلسفة الدين، **براهين إثبات الله**، ص ٥٣.

(٣) مايكل بترسون، وآخرون، **العقل و العقيدة الدينية**، ص ١٣٥و ١٤١.

(٤) المصدر نفسه.

مشروعًا يمكن طرحه هنا، وهو لماذا لا يجوز بواسطة مفهوم من المفاهيم، وبالتوافر على بديهيات محضة، وباستخدام القواعد المنطقية، إثبات أحد المصاديق الموضوعية؟ أصحاب الإشكال لا يطرحون سوى ادعاءً واحدًا هو: لا يتسنّى رفض إقامة برهان عن طريق المفهوم رفضًا قاطعًا أبديًا. وحتى لو كانت جميع البراهين الوجودية التي أقيمت لحد الآن مدخولة غير ناهضة، فمع ذلك لن يمكن رفض إمكانية تقرير برهان من هذا القبيل على نحو الإطلاق.

مفكّر آخر وجّه نقوده لهذا البرهان هو «هاسبرس» كتب يقول[1] :

«أوضح نقطة إشكالية تبدو للعيان في نقد هذا البرهان (البرهان الوجودي) هي أننا لا نستطيع تعريف شيء بأنه موجود. بوسعنا تعريف الله على أنه أكبر(أكمل) موجود ممكن تصوره، بيد أن هذا لا ينتج عنه أن مثل هذا الشيء موجود. بمقدورنا مثلاً تعريف جزيرة ما على أنها الجزيرة المثالية من حيث درجة الحرارة وملائمة المناخ والمياه والطبيعة، أو تعريفها بأي شيء نتوق إليه ونرغب فيه، غير أن هذا لا يعني بالضرورة أن مثل هذه الجزيرة موجودة واقعيًا. فلو كان الأمر كذلك لأمكننا تعريف جزيرة كاملة، وعالم كامل، وآلة حلاقة كاملة والكثير من الأشياء الأخرى، وإثبات أنها موجودة. ولكنها للأسف غير موجودة، لأن من المتعذر إثبات وجود الشيء بمجرّد تعريفه، لا يمكن تعريف أي شيء بالوجود، فهذا التعريف لا ينتج أي نتيجة حول الوجود».

يستشف أنه ما من برهان وجودي يزعم أن مجرّد تعريف الشيء يكفي لتصديق وجوده، وإلا لأمكن تصديق كل شيء لمجرّد صياغة تعريف له، إنما تدّعي البراهين الوجودية أن بعض التعاريف وخصوصًا تعريف الله،

(١) John Haspers، an Introduction to Philosophical Analysis، p.427.

تكون مستلزمة للتناقض إذا لم يكن ما تعرفه موجودًا، وعن طريق نفي التناقض يتم إثبات وجود ما تعرفه.

رغم أن التقريرات المذكورة قد تبدو ناقصة، غير أن هذا النقصان لا يدل على امتناعها، إلا إذا أقيم دليل على تعذر البرهان الوجودي، ومثل هذا الدليل لم يظهر إلى النور لحد الآن.

أطروحة توما الأكويني (Tomes Aquinas)

هو من مشاهير الفلاسفة الغربيين في القرن الثالث عشر الميلادي ولحد الآن. تميّزت آراؤه الفلسفية والكلامية بمكانة سامقة وقيّمة رفيعة في الأوساط الفلسفية، لا سيما في العالم المسيحي، وقد كان من الناقدين الشديدي القساوة لبرهان أنسلم، وسنحجم عن ذكر إشكالاته على ذلك البرهان.

بعد أن نقد الأكويني أنسلم، قدّم هو برهانه لإثبات وجود الله، وكان شبيهًا ببرهان الإمكان والوجوب عند ابن سينا، وقد سمّاه ابن سينا برهان الصدّيقين. قرّر توما الأكويني برهان الإمكان والوجوب على النحو التالي:

«إننا نرى في الطبيعة أشياء يمكن أن تكون ويمكن أن لا تكون، لأنها عرضة للكون والفساد، وبالتالي فقد تكون وقد لا تكون، ولكن من المستحيل لها أن تكون موجودة دائمًا، لأن الشيء المتساوي العلاقة بالنسبة للوجود والعدم، ليس بموجود في حقيقة الأمر، وعليه إذا كانت جميع الأشياء متساوية في علاقتها بالوجود، نستنتج أنه لم يكن هنالك في زمن من الأزمان أي شيء موجود. ولكن إذا صح هذا فلن يكون أي شيء موجودًا حتى في زماننا هذا، إذ إن الشيء الذي لم يكن موجودًا لا

ينتقل إلى حيّز الوجود إلا عن طريق شيء موجود قبله، وبالتالي إذا لم يكن هنالك أي شيء موجود في زمن ما، لكان من المستحيل أن يوجد شيء لاحقًا، ولما كان هنالك شيء موجود الآن أيضًا، وهذا محال. فتكون النتيجة أن الأشياء ليست كلها ممكنة، بل ثمة موجود ضروري الوجود. على أن أي موجود ضروري، إما أن يكتسب ضرورته من غيره أم لا. والآن كما تم إثباته في العلل الفاعلية من المستحيل أن تتواصل سلسلة الموجودات الضرورية المعلولة لموجودات أخرى إلى ما لا نهاية»[١].

يشير الأكويني في برهانه إلى نوعين من الضروري يخرجهما عن دائرة الممكنات، فالممكن ممكن دائمًا، والضروري ضروري دائمًا. وطبعًا فالضروري على قسمين: ضروري وجوده منوط بالغير، وضروري وجوده قائم بنفسه، وهو واجب الوجود.

بغض النظر عن التباينات الممكن رصدها بين برهاني الإمكان والوجوب حسب تقرير ابن سينا وتوما الأكويني، تبدو الإشكالات الواردة على برهان ابن سينا، وقد زعم أنه من سنخ برهان الصدّيقين، واردة أيضًا على برهان الأكويني، فكلا البرهانين أولاً: يثبت الواجب عن طريق الإمكان، ويقول: إن موجودات العالم ممكنة الوجود، فهي إما مسبوقة بالعدم أو آيلة إلى العدم. أما واجب الوجود فهو غير مسبوق بعدم، ولا هو آيل إلى عدم، وحتى لو لم يكن الإمكان محورًا للاستدلال، بل كان الوجوب أساس موجودية الموجود، لكان الاستدلال قائمًا على بطلان الدور والتسلسل. **ثانيًا**: جرى التشديد في هذا البرهان على مفهوم الوجود خلافًا لمنهج صدر المتألهين والطباطبائي اللذين أكدا على حقيقة الوجود، **ثالثًا**: لا يتم في هذا البرهان سوى إثبات ذات الواجب، أما

---

(١) Summa Theologia A3.

وحدانيته فتستلزم دليلاً آخر.

وبالتالي فإن منهج الحكماء المسلمين، لا سيما برهان المرحوم الطباطبائي، يثبت الواجب تعالى ووحدانيته باعتباره المسألة الأولى من دون الاعتماد على أية ركائز أو مبادئ مسبقة.

ثنائية المنهج والمعرفة في إطار العرفان والفلسفة

حبيب فياض[1]

هناك مداخل عديدة تتصل بالحديث عن المعرفة الدينية من زاويتها المنهجية، وتحديداً، من جهة طرائق تحصيلها وآليات اندراجها في إطار المخزون المعرفي الديني، لكن ثمة مدخل يتسم بقدرٍ كبير من الأهمية لاتصاله بطبيعة العلاقة بين المعرفة، - الدينية خصوصًا -، ومناهج الوصول إليها على نحو يتم التعامل فيه مع المنهج ودراسته، لا من حيث طبيعته وهويته الجهوية المستقلة، بل من جهة ارتباطه بالمعرفة واتصاله بالمحصول المعرفي الذي يفضي إليه.

وإذا أردنا أن نكون أكثر دقة في تقييم المنهج، نجد بأن المنهج، - مطلق منهج -، يستمد قيمته من الدور الوظيفي الذي يقوم به والمفضيات التي ينتهي إليها[2]، حيث تتبدّى أهميته في بعده الآلي الناظر إلى تقليص الفاصلة بين تعددية المعرفة ووحدة الحقيقة... الأمر الذي يجعل المنهج مفتقداً لقيمته الحقيقية إذا ما كان مفصولاً عن مفضياته ونتاجاته، ويدفع إلى تجاوز الحديث عن المنهج من حيث انتمائه ومكوّناته إلى البحث حول

(١) أستاذ في الجامعة اللبنانية.

(٢) راجع: حبيب فياض، التجديد في المنهج الكلامي عند الشهيد الصدر، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، العدد ١١و١٢، ص١٣٧و١٣٨.

المنهج في إطار علاقته بالمعرفة بما هي مقاربة للحقيقة وتمظهر لها.

وإذا كان الترابط المعرفي بين مجالات الفكر الديني نتيجةً للتداخل بين المنهج والمعرفة، فإن هذا الترابط قد بلغ منتهاه بين العرفان والفلسفة بوحي من تأثير ثنائية المنهج - المعرفة، ما يجعل أية مقاربة أو مقارنة بين هذين المجالين محكومة لهذه الثنائية كمدخلية لتحديد مستوى التداخل والتفارق الذي يحكم العلاقة بينهما.

أيضًا، إذا كان الحديث عن العلاقة بين المنهج والمعرفة ممكنًا وميسرًا في دائرة الفكر الديني عمومًا، فإن ضرورة تخصيص وتمييز المساحة العرفانية - الفلسفية من هذا الفكر تنبع من خصوصية منهجية- معرفية على حد سواء، وتتمثل في ادعاء انبثاق رؤية كونية وجودية من فعاليات العارف والفيلسوف، وهو ادعاء لا نجده في أي من المجالات الأخرى للفكر الديني.

ومع أن الخوض في العلاقة بين المنهج والمعرفة في إطار العرفان والفلسفة يحتمل تشعّبات عديدة أبرزها علاقة المنهج لدى كل واحد منهما بنتاجه المعرفي، وعلاقة المنهج لدى أحدهما بالمعرفة لدى الآخر وإجراء مقارنة تبيّن نقاط الالتقاء والاختلاف في كل ذلك، إلا أن محط اهتمامنا في هذه الدراسة يتحاشى ذلك كله، ويتطلع إلى تلازم العلاقة بين المنهج والمعرفة في فعاليات كل من العارف والفيلسوف، أي إلى المنهج من حيث هويته الكلية والمشتركة وطبيعة ارتباطه بالمعرفة التي يفضي إليها في هذا الإطار.

تأسيسًا على ما تقدّم يأتي السؤال: هل المنهج ملازم للمعرفة الدينية وحاضر بصورتها النهائية نظرًا لدوره في بلورتها وصقلها وتمظهرها، ليستوطن في مكوناتها وهويتها، ويستحيل إلى معطيات لها ومحددات؟

أم أن المنهج يقتصر دوره على إنتاج المعرفة ثم لا يلبث أن ينسحب ويغيب بمجرّد اكتمال المشهد المعرفي الديني والإفضاء إلى المطلوب؟ وللخروج من عمومية السؤالِ وتخصيصه نعيد طرحه بطريقة أخرى: هل المنهج الفلسفي الذي يشكّل العقل المنطقي مقوّمًا جوهريًا له، يقيم ويستوطن في مقولة التوحيد التي يتوصل إليها الفيلسوف بما هي منتوج معرفي لديه، والقائمة على مبدأ أن الواجب واحد لا أكثر؟ أم أن المنهج في مثل هذه الحالة، يقتصر دوره على إتمام عملية الاستدلال من دون أن يكون له محل في بنية المدلول الذي ينتجه؟ وفي المقابل: هل الطريقة الشهودية حاضرة في الإخراج النهائي لمشهد التوحيد الصمدي لدى العارف؟ هذا المشهد المبتني على القول: إنّ الوجود الحقيقي هو وجود الحق تعالى وكل الكثرات دونه ظلية ووهمية... بمعنى هل إن الطريقة إبّان الوصول تلازم الحقيقة ولا تتخلف عنها؟ أم أن الوصول إلى الحقيقة يفضي إلى الاستغناء عن الطريقة؟

كتمهيد للإجابة عن السؤال الآنف، لا بدّ من الإشارة إلى أن البحث في المنهج في إطار الفكر الديني عمومًا، وفي إطار الفلسفة والعرفان على وجه الخصوص، غير ممكن من دون الأخذ بالمعرفة ذاتها، (هذه المعرفة التي تكتسي حلة دينية بلحاظ مكوّناتها وموضوعاتها)، إذ النسبة بين المنهج والمعرفة قائمة في مطلق الأحوال، والتعامل مع أحد طرفيها لا بدّ أن يفضي إلى الآخر، وذلك بمعزل عن مدى التماهي بينهما ومستوى التداخل والتضايف الذي يجمعهما.

وبالعموم، **يمكن القول**: إن العلاقة بين المنهج والمعرفة في إطار المعرفة الدينية محكومة للتلازم، مع قطع النظر عمّا إذا كانت هذه العلاقة ذات طبيعة اتصالية أو انفصالية سواء في مرحلة ما قبل المعرفة المنجزة أو بعدها،

وأيضًا بعيدًا عمّا إذا كان للمنهج استيطان دائم في المعرفة أو للمعرفة حضور مؤثر في المنهج على نحو قبلي ومسبق.

وربما لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا التجاذبات المعرفية بين العرفان والفلسفة مرتبطة، - على نحو ما -، بالمقدّمات المنهجية، وتحديدًا بثنائية العقل والشهود، والتي تمثلت في مراحل شتى بأنماط متعددة من العلاقة بين البحث والكشف، والمتأرجحة بين ثلاثية:

- التزاحم لكونهما يتحرّكان في دائرة معرفية واحدة على خلفيات منهجية مختلفة.

- التكامل بلحاظ أنهما يفضيان إلى نتائج مشتركة أو متقاربة.

- الانفصال باعتبارهما مجالين متفارقين لا مجال للمقاربة بينهما، أو إخضاعهما لنمط واحد من الضبط والتقويم.

العرفان والفلسفة بين المنهج والمعرفة:

بناء على ما تقدّم يمكن الإجابة عن السؤال الإشكالية آنف الذكر انطلاقًا من تحديد طبيعة العلاقة بين المنهج والمعرفة في دائرة العرفان والفلسفة، ذلك أن الاختلاف بين العقل بما هو سفينة الفيلسوف بحسب تعبير الشهيد مطهري(١)، والقلب الذي هو حقيقة الروح التي هي محل معرفة الله كما يرى الغزالي(٢). هذا الاختلاف وإن بدا واضحًا ومشهودًا في الحيّز المنهجي المتفاوت بين العارف والحكيم إلا أنه يتصف بالإبهام والالتباس في مقام النتاج المعرفي. ما يعني أن الاختلاف بين العرفان والفلسفة الناشئ أساسًا عن اختلاف الخلفيات المنهجية بين

---

(١) مرتضى المطهري، **حدود الفلسفة ولوامع العرفان**، ترجمة د.حبيب فياض، **مجلة المحجة**، العدد الثالث، ص ١٩٠.

(٢) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق وتصحيح محمد جابر، المكتبة الثقافية، ص ٨٠.

العارف والفيلسوف قائم بين المعرفة العرفانية والمعرفة الفلسفية بمقدار ما يشغلِ المنهج من حيّز في هاتين المعرفتين، وتبعًا لحضوره واستقراره في تشكلهما النهائي.

وبعبارة أخرى: إن الاختلاف بين العرفان والفلسفة، يتمركز أساسًا في الجانب المنهجي منهما، ثّم ينتقل إلى المعرفة المنبثقة عنهما، هذه المعرفة بما هي من مفضَيات التفكر العقلي أو السير الشهودي على حد سواء، بحيث نجد أن هذا الاختلاف قد ينعكس على نحو تعارض وتزاحم في الحيّز المنهجي من دون أن يتجلى على النحو ذاته، وبنفس المستوى من الحدة في مرحلة المعرفة المنجزة.. وتحديدًا يمكن القول: إن الاختلاف بين العارف والفيلسوف ناشئ عن المدعيات القائلة بأولوية أحد المنهجين (العقلي والشهودي)، وأرجحيته على الآخر، بينما تبقى النتائج التي يتوصل إليها والحقائق التي يكشف عنها كل منهما متشابهة غالبًا أو متفاوتة بحسب التشكيك الطولي أحيانًا، أو متعارضة في موارد قليلة ومحددة، شأن التعارض في ذلك كتعارض الفلاسفة مع بعضهم، أو العرفاء فيما بينهم.. على سبيل المثال: تتفاوت نظرة العرفاء فيما بينهم إلى موضوع الوحدة والكثرة أكثر مما تتفاوت رؤية البعض منهم مع الفلاسفة إزاء الموضوع ذاته، فمنهم من اعتبر الكثرة ثانية ما يراه الأحول؛ أي سرابًا، ومنهم من اعتبر الكثرة حقيقية كالوحدة، بينما ذهب بعضهم إلى القول: إن الكثرة حقيقة، والوحدة عين الكثرات العينية[1]، والأمر نفسه ينطبق على معسكر الفلاسفة، إذ توزّعت آراؤهم في هذا الخصوص بين من يقول بالكثرة القائمة على تباين الموجودات بتمام الذوات، ومن يرى التباين بجزء من الذات، وآخر اعتبر الكثرة عين الوحدة.

---

(١) علي شيرواني، **دين عرفاني وعرفان ديني**، انتشارات دار الفكر، قم، ص٥٧.

على هذا إذا أخذنا المنهج من حيث كيفيته وشكلانيته، ونظرنا إليه كأمر يقتصر دوره في المعرفة على تحقيق المطلوب منها من دون ملازمته لها، واقترانه بها على الدوام رغم تأثيره الكبير فيها، هنا يمكن مركزة الاختلاف بين العارف والفيلسوف في الإطار المنهجي وإضفاء الصبغة الآلية عليه، من دون أن يتمركز الاختلاف ابتداءً في الإطار المعرفي ذاته، حيث تبدو الحقيقة، والحال هذه أمرًا واحدًا ومطلقًا تتعدّد طرائق الوصول إليه.. أما إذا تبدّى المنهج لنا كجزء لا ينفك ولا يتخلف عن المعرفة، ومتموضع في بنيتها وذاتيتها، بحيث يتعذر النظر إلى النتاج المعرفي والآخذ به بمعزل عن المنهج، في هذه الحالة، يتجاوز الاختلاف، –بين الفلسفة والعرفان–، الإطار المنهجي والمسلكي، ليستقر في المساحة المعرفية بما هي مظهر للحقيقة، باعتبار المعرفة حصيلة ما تمتلئ به جعبة الذات من الحقيقة، سواء في ذلك ذات الحكيم أو العارف، وبالتالي إذا كان المنهج ملازمًا للمعرفة ولا يتخلف عنها في تجلياتها القصوى وتمثلاتها النهائية، فهذا يعني أن فعالية المنهج الاختلافية تتعدى إلى الإطار المعرفي العرفاني والفلسفي لتحيله إلى مساحة اختلافية، وتخرجه من طبيعته الإطلاقية وتسقطه في اتجاهات النسبية، على نحو يتحول الاختلاف إلى اختلاف في طبيعة الحقيقة المبحوث عنها، وليس مجرد اختلاف في طريقة النظر إليها.

والواقع أن ثمة صعوبة للتفكيك بين المنهج والمعرفة في إطار الفلسفة والعرفان، – كما هو الحال في المعرفة الدينية عمومًا–، ذلك أن دور المنهج فيهما يتلبس بهوية غائية تتجاوز البعد الآلي والوظيفي بنحو يستحيل فيه المنهج إلى معرفة تستدعي الفهم والمطابقة مع الواقع، كما تستحيل المعرفة إلى منهج آخر قد يفضي إلى معرفة أخرى وربما أسمى.

بيد أن خصوصية العلاقة بين المنهج والمعرفة في إطار العرفان والفلسفة، والتي تميزها عن الفكر الديني عمومًا، تكمن في كون العقل، بما هو مقوّم جوهري للمنهج عند الفيلسوف، محتكرًا لمهمة إدراك الكليات، ومتمحورًا حول الوجود دون وسائل الإدراك الأخرى. أما المنهج لدى العارف فخصوصيته تنبع من كون الفطرة مقوّمًا أساسيًا له بما هي انكشاف للنفس وتمثل للذات وانعكاس للعالم.. وبالعموم، إن العقل بمعناه العام حاضر في الوجود مقصد الفيلسوف، –إن لم يكن يساويه–، كما أن الطريقة لدى العارف هي من مكوّنات الحقيقة وحاضرة فيها من حيث هي غاية العرفان. ومن هنا نلاحظ بأن التداخل بين المنهج والمعرفة لدى الحكيم والسالك يكاد يصل إلى حد التماهي والتوحّد، بخلاف التداخل الذي يحصل بنحو أقل في ظل المناهج ونتاجاتها المعرفية في مجالات الفكر الديني الأخرى.

وما تقدّم لا يعني أن التفاوت في الأساس بين العرفان والفلسفة، إنما هو تفاوت عرضي، يقوم على تباين في الحقائق المفضى إليها، بل هو في الغالب تفاوت طولي– تشكيكي تأخذ فيه المعرفة العرفانية موقعًا متقدّمًا على المعرفة العقلية[1]، من خلال تكثيف الفهم وتعميقه، ومشاهدة القلب لحقائق مفرطة في الغيب، ووصوله إلى أماكن عصية على العقل ومقفلة أمامه، وليس من شأنه التعامل معها. وهو أمر طبيعي باعتبار محدودية العقل الذي يختصر ذات الفيلسوف، بخلاف شمولية الشهود القلبي الذي يتلبّس بكل ذات العارف وكيانه.. وخير مثال على ذلك

(١) يقول ابن عربي: العقل ليس مستقلاً في إدراك الأمور ويحتاج إلى الحس، والحس يقتضي بطبيعته أن لا يتعدى الماديات، وبالتالي يقصر إدراك الإنسان عن حقائق العالم وبواطنه، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ،٣٤ ، نقلاً عن: حسين إبراهيميان، معرفت شناسى در عرفان، **دفتر تبليغات حوزة علميه قم**، ص ٤٤.

عقيدة التوحيد التي يتعاطى معها الفيلسوف من زاوية عقلية اعتقادية، بينما تتغلغل هذه العقيدة في ذات العارف لتهيمن على كل وجوده إلى حدٍ لا يرى في هذا العالم سوى الله.

وبالجملة، لا يهدف هذا التصنيف الطولي بين العرفان والفلسفة إلى إجراء مصالحة مفتعلة بين العارف والفيلسوف بمقدار ما هو محاولة لتوصيف واقع قائم، انطلاقًا من تحديد طبيعة العلاقة بين المنهج والمعرفة في هذين المجالين، وما لذلك من أثر على تنوع الإنتاج المعرفي وتعدده، وهو، في كل الأحوال، تعدد مسوّغ ومقبول تحتمله طبيعة الحقيقة الكونية بلحاظ خصوصيتها التشكيكية ووجوهها المتعددة؛ ذلك أن البارئ تعالى قد أوصل الحقائق والتعاليم إلى عباده بطرق مختلفة، وتحديدًا عن طريق العقل والوحي والشهود[1].

ومهما يكن من أمر فإن المنهج العرفاني يدفع صاحبه إلى نتاج معرفي أكثر عمقًا، بينما يدفع المنهج الفلسفي إلى إنتاج معرفة ذات طابع شمولي واتساعي، ولكن كلا النمطين المعرفيين يتحركان في فضاء مشترك ويفضيان إلى نتائج متماثلة.

المعرفة الدينية والعرفان والفلسفة

تشكّل المعرفة الدينية، بما هي تجلٍ وإدراك لحقيقة الأشياء على خلفية وحيانية، إطارًا مشتركًا ينعكس فيه المشهد الوجودي والديني ببعديه العقلي والسلوكي، من دون أن تؤدي هذه الاثنينية إلى تشوش هذا المشهد وتنافر عناصره، إذ المعرفة الدينية تحتمل بطبيعتها تعددية رؤيوية ذات صبغة جدلية قائمة على الإثبات والتكامل، وليس بالضرورة أن تكون محكومة لمقتضيات الجدل العدمي القائم على النفي والإلغاء.

---

(١) راجع: علي رباني كلابايكاني، **معرفت ديني ازمنظر معرفت شناسي**، كانون اندبشة جوان، ص١٥ و١٦.

فالمعرفة الدينية تستبطن، من حيث تشكّلها، جدلية تكاملية مستمدة من العلاقة القائمة على التأثير والتأثر (التفاعل)، بين الإنسان بما هو ذات طامحة للمعرفة والاستيقان، والدين بما هو مصدر للمعرفة، وملهمًا في تفسير الكون والحياة. إذ يؤدي التفاعل هنا بين طرفي العلاقة إلى ولادة المعرفة الدينية من خلال:

أولاً: اتخاذ الإنسان الدينَ موضوعًا لمعرفة يريد الوصول إليها في إطار سعيه لفهم الوجود والكون والأشياء من حوله.. وهنا يكون الإنسان فاعلاً ومؤثرًا بلحاظ جعله الدين حقلاً لانشغالاته المعرفية ومجالاً لفعالياته الذهنية.

ثانيًا: إن الدين في المعرفة الدينية هو، -في عين كونه موضوعًا-، منبع المعرفة المتحصّلة لدى الإنسان وطريق للوصول إليها، حيث يكون الإنسان من هذه الزاوية، منفعلاً ومتأثرًا، وخاضعًا لسطوة الدين المعرفية.

وبذلك يتجلى البعد الجدلي التكاملي انطلاقًا من كون الدين، في آن واحد، فاعلاً وقابلاً، واقعًا وفكرًا، مسلكًا ومقصدًا، وهذه الثنائيات ليست سوى انعكاس لثنائية الدين/ الإنسان الحاكمة على المعرفة الدينية، التي تبدأ بشرية من خلال سعي الإنسان، بما هو فاعل، إلى فهم الدين، ثم لا تلبث أن تنقلب، - أي المعرفة-، إلى دينية بلحاظ خضوع الإنسان، بما هو قابل، لتعاليم الدين وأوامره.

وما تقدّم، يفضي بنا إلى الحديث عن خصوصية المعرفة الدينية في الإطار العرفاني الفلسفي، فنلاحظ أن النتاج المعرفي في هذا الإطار يتصف بالكليانية والشمولية والوجودية، بمعنى إمكانية اشتماله على رؤية كونية، بخلاف النتاجات المعرفية الأخرى في دائرة الفكر الديني

التي تفتقد لمثل هذه الخصوصية.

لكن داخل الإطار العرفاني – الفلسفي ثمة مجال للمقارنة بين المعرفة العرفانية والمعرفة الفلسفية، إذ نجد الأولى تمتاز عن الثانية بإمكانية وصولها إلى أماكن مقفلة ووعرة المسالك واقتحامها مواطن محرّمة على العقل بحكم محدوديته، لكن الثانية، بالمقابل، تمتاز عن الأولى في كونها تتصف بهوية جمعية تعطيها امتياز الحجية على الآخر، بخلاف التجربة الشهودية ذات الهوية الفردية والذاتية التي تفتقد للخطاب الاتصالي– البرهاني مع الآخر خارج الدائرة العرفانية. وهذا ما قصدناه تحديدًا عندما أشرنا سابقًا إلى أن المعرفة العرفانية تمتاز بطبيعة أكثر عمقًا وطولاً مع افتقاد لوفرة المخاطبين، بخلاف المعرفة الفلسفية التي تكتسي حلة اتساعية عرضية تشمل قدرًا أكبر من المتلقين.

من هنا، تتبلور العلاقة، من زاويتها المنهجية، بين العرفان والفلسفة، إذ العارف يحتاج لا محالة إلى المنهج العقلي في سبيل تجاوز الذاتية والخروج من شرنقته المقفلة، وتحويل مشاهداته إلى معرفة جمعية، بينما يحتاج الفيلسوف إلى الأخذ بالنتاجات التي يفضي إليها المنهج الشهودي في سبيل الكشف عن حقائق فوق عقلية سيظل عاجزًا عن إدراكها بمعزل عن الشهود.

وهنا لا بدّ من التمييز بين نمطين من المعرفة العرفانية في سياق علاقتها بالمعرفة الفلسفية، إذ ثمة حقائق يشهدها العارف ويستمدها من العالم العلوي قابلة للعقلنة، ويمكن تحويلها من معاينات مشهودة إلى حقائق معقولة، بيد أن ثمة حقائق مستمدة من العالم ذاته لا سبيل إلى معقوليتها وتبقى داخل الفضاء العرفاني وعلى قطيعة معرفية مع العقل والفلسفة لاقتصار طبيعتها وطريقة إدراكها على السلوك والمكاشفة.

وفي هذا الخضم يطرح سؤال: كيف يمكن للنتاج المعرفي العرفاني أن يندرج في إطار المعرفة الدينية؟ وكيف يمكن للخطاب العرفاني أن يتحول إلى خطاب اتصالي مع الآخر، رغم ما يتصف به من ذاتية وتجريبية وانعدام حجيته؟

يطوي العارف مسارًا تصاعديًا، في سبيل التقرّب من الوجود الحق ومعاينته عن طريق القلب، وهو في مساره هذا يخترق الحجب ويكشف عن حقائق شتى تتعلق بالعالم والوجود، حيث يتجلى ذلك كله في إطار معرفة شهودية تمتاز بالمعاينة القلبية يتمخض عنها ما يسمّى بالتجربة العرفانية التي تقتصر نتاجاتها العرفانية ومترتباتها الإدراكية على العارف ذاته.

في هذه الحالة قد يذهب العارف إلى صياغة مشاهداته بطريقة أخرى، فيعمد إلى بثها من جديد وإعادة ضخها وتحويلها من مسارها الرأسي التصاعدي الذي يربطه بالعالم العلوي، إلى مسار أفقي يربطه بمن حوله في العالم السفلي. وهو يهدف من وراء ذلك إلى الإفصاح عن مشاهداته بطريقة يقبلها الآخرون، ويتطلع إلى إثبات عن طريق العقل الذي يشكّل حجة ولغة تخاطب مشتركة بين الناس، ما شهده بعين القلب في خضم تجربته العرفانية. فيتجاوز بذلك إشكالية الذاتية والانغلاق والإقصاء، حيث يلجأ إلى العقل الذي يتولى عقلنة المعرفة العرفانية وتحويل نتاجاتها النهائية، التي تمتلك قابلية التعقل، إلى معرفة متداولة بين الناس، فتولد بذلك معرفة عرفانية بنتائجها، ولكنها عقلية بمناهج الاستدلال عليها رغم عدم الغياب الكامل للمنهج العرفاني الذي يبقى خبيئًا في طياتها.

وعن طريق العقلنة أيضًا يستطيع العارف أن يتجاوز إشكالية الشطح، وعدم التوازن التي يتهم بها في حال نقله لمشاهداته كما هي، ومن دون تمريرها في قناة العقل، وبحسب تعبير الشهيد مطهري:

«الاستدلالات العقلية الفلسفية تشبه أمورًا كتبت بلسان ما، ثم تجري قراءتها باللسان الأصلي نفسه، ولكن الاستدلالات العرفانية تشبه أمورًا تجري ترجمتها بلسان آخر ولغة أخرى، بمعنى أن العارف على الأقل، بحسب ادعائه، يوضح بلسان العقل ما رآه بعين قلبه وشهده بكل وجوده»[1].

وختامًا نخلص إلى القول: إن التداخل بين العرفان والفلسفة يأخذ منحًى تكامليًا انطلاقًا من أرضية معرفية مشتركة رغم التباين المنهجي بينهما، وإن النسبة بين المنهج والمعرفة لدى كلٍ واحد منهما تناظر النسبة ذاتها لدى الآخر، وإنهما يشغلان المساحة الأكبر في دائرة المعرفة الدينية نتيجة خصوصيات عديدة أهمها شمولية المشهد الذي تبلوره ثنائية البحث-الشهود، وعمق الرؤية التي تنبثق عن تجاذبات المعرفة بلغة الفطرة والمعرفة بلغة العقل.

(١) مرتضى المطهري: **الكلام والعرفان**، ترجمة الشيخ علي خازم، الدار الإسلامية، ص ٧١.

لايبنتس والعدل الإلهـــي

الشر من وجهة نظر لايبنتس

مهين رضائي[1]

إشكالية العدل الإلهي من أهم وأعقد القضايا الكلامية والفلسفية التي شغلت أذهان البشر منذ أقدم العصور وإلى اليوم، وقد أدلى المتألهون، والفلاسفة، والملحدون بشتى الآراء والنظريات لمعالجتها، فعلى حدّ تعبير سيمون وي (فيلسوف فرنسي توفي ١٩٤٣): كل من يشعر بالألم أو يفكّر في آلام الآخرين، يجول في ذهنه وضميره على الدوام سؤال عميق: لماذا يجب أن يتعذب الناس؟ إن إثارة السؤال (لماذا؟) حيال آلام البشر ضروري ولا محيص عنه، إلى درجة أن المسيح نفسه طرحه وهو على الصليب قائلاً: إلهي، لماذا تركتني؟ إننا لو أردنا أن نعشق الله، فسيكون من المهم جدًا أن نجد طريقة للتكيف مع هذا السؤال[2].

لإشكالية العدل الإلهي وجهان:

أ- وجه إيجابي يتم فيه إثبات العدل الإلهي بآليات شتى. وهذه بالطبع عملية متأخرة على تحديد فحوى ومدلول العدل الإلهي. أي يجب أن نحدّد أولاً ما هو المراد من العدل الإلهي، حتى نتمكن بعد

(١) باحثة إيرانية.

(٢) سيمون وي، فروزان الراسخي، ص ٨١.

ذلك من إثبات أن الله تعالى عادل بالمعنى المتفق عليه.

ب- وجه سلبي تطرح فيه شبهات وإشكالات على عدالة الله، أو يمكن أن تطرح مثل هذه الشبهات، ثم تدرس وتناقش، ولعلّ أبرز هذه الشبهات تلك التي تتصل بقضية الشر. فالتسليم لوجود الشر في العالم يمس العدل الإلهي نظريًا، ويعقّد عملية الدفاع عنه، ومن الناحية العملية، قد يكون أحد أسباب النزوع إلى الإلحاد.

المحور الأساس لهذا المقال هو الرابطة بين العدل الإلهي وظاهرة الشر، وحيث إن الفيلسوف أبدى دقة أكبر من نظرائه الذين تطرقوا للموضوع ذاته مثل القديس أوغسطين، وإيرنايوس، فقد ارتأينا أن نسلّط شيئًا من الضوء على مشروعه في هذا الميدان، ومقارنته بآراء الفلاسفة المسلمين.

ماضي الإشكالية في العالم الغربي

(THEODICY) أو (ثيوديسي) هو المعادل الإنجليزي لعبارة العدل الإلهي، وقد استخدم هذا التعبير لأول مرة من قبل الفيلسوف الألماني لايبنتس، وهو يتألف من كلمة ثيو بمعنى الله، وديسي بمعنى العدالة، ويستخدم بمعنيين: الأول يدل على مجموعة الجهود المبذولة للتوفيق بين العدل الإلهي والشرور الموجودة في العالم، وطبقًا لرأي كانط ثيوديسي هو الدفاع عن الحكمة الإلهية البالغة حيال الاتهامات التي توجّه ضد هدفية العالم. وإذًا فالعدل الإلهي غربيًا هو التركيز على النظام الأمثل. وللثيوديسي في أفكار الغربيين معنى آخر هو اهتمام الله بالخلقة وعطفه عليها، وهو ما يرادف معنى العناية الإلهية لدى المفكرين المسلمين. والمراد بالثيوديسي عند لايبنتس هو المعنى الأول، ولدى الفلاسفة المسلمين تركيبة من كلا المعنيين.

ثمة في العالم المسيحي ثلاث إجابات لمشكلة الشر تقدم بها إيرنايوس،

وكلام بويشي، ووايتهد، وأوغسطين، يرى أوغسطين أن الشر ثمرة سقوط الإنسان عن صلاحه الأول، ويعتقد إيرنايوس أن الإنسان يعيش في عالم ناقص غير ناضج، وعليه التغلّب على الشرور بجهوده، واختياره، ليصل عن هذا الطريق إلى إنسانية متكاملة، فوجود الشر مفيد من هذه الناحية، ويذهب كلام بويشي أن الله لا يمتلك قدرات مطلقة على الفعل والتصرّف، ولا يستطيع الحؤول دون الشرور الضرورية لوجود الإنسان، والحتمية في سياق أنشطة الطبيعة، الخلفية المشتركة للإجابات الثلاث هي قضية الاختيار ودورها في الشرور الأخلاقية[1].

يواجه الغرب شكلاً خاصًا من الثيوديسي، هو شكل التفاؤل (OPTIMISM)، فهل هذا العالم هو أمثل وأفضل ما يمكن أن يكون؟ هل بمقدور الله خلق عالم أفضل ولكنه لا يفعل ذلك؟ هل يعبّر هذا العالم عن أقصى درجات القدرة الإلهية الخلاّقة؟

يؤكّد المتفائل أن الشر غير موجود، وما يبدو شرًا ليس شرًا، بل إن هذا العالم هو أفضل عالم ممكن. والتفاؤل لا يحظى في الغرب اليوم باهتمام يذكر، إنما يعدّ في نظر المفكّرين الغربيين هدمًا للواقعية.

العالم مفعم بالخيرات بالنسبة للمتفائل؛ لأنه عالم خلق طبقًا للحكمة الإلهية، إن مفهوم الحكمة الإلهية يؤدّي دورًا مهمًا في معظم الأطروحات الثيوديسية في الغرب. يقول لايبنتس: إن الحكمة الإلهية البالغة ترتبط بنزعته الخيرية المطلقة، ولا يمكن لله أن لا يختار ما هو الأفضل. العالم مرآة لحكمة الله.

من الذين هاجموا التفاؤل بشدة يمكن الإشارة إلى هيوم، وكانط،

---

(١) راجع: جون هيك، **مشكلة الشر**، ص ٤٠.

وشوبنهاور، وفولتير، وقد كان فولتير من أشد وأعتى من هاجم التفاؤل وانتقده. فقد أكّد أن فكرة أفضل العوالم الممكنة فكرة سخيفة جدًّا. وقد كانت رؤيته المتشائمة هذه وليدة هزة أرضية مروعة حدثت في زمانه سنة ١٧٥٥م. بمدينة ليسبن، وهي أسوأ زلزال سجّله التاريخ البشري. وبعد شهرين وضع فولتير كتابًا مع أنه خاطب فيه الشاعر الإنجليزي ألكساندر بوب (ALEXANDER POPE)، إلا أنه كان في الحقيقة بيان إدانة ضد التفاؤل الذي نظر له لايبنتس. ولفولتير كتاب آخر اسمه «المرشح» وضعه أيضًا لنقد التفاؤل، وله أيضًا منظومة طويلة ومشهورة حول زلزال ليسبن يهاجم فيه منطق (الخير فيما وقع)، وقد أوردها أندريه كرسون بكاملها في كتاب (الفلاسفة الكبار، ص ٤٧٨). وربما كان من أسباب الإهمال الذي لاقاه كتاب ثيوديسي للايبنتس هو انتشار أفكار فولتير ومؤلفاته، فلماذا ينبغي تجشم عناء مطالعة كتاب موضوعه أفضل عالم ممكن، وهي نظرية يعلم الجميع أنها سخيفة؟ على أن ثيوديسي لايبنتس له فصول أخرى تجعله جديرًا بالاهتمام، هي تلائم وجود الله مع وجود الشر[1].

الثيوديسي

غوتفريد ويلهيلم لايبنتس ((Gott Fierd Wilhelm)، ت ١٧١٦) فيلسوف ألماني له من الكتب الضخمة الحجم اثنان فقط، كلاهما وضع كرد على آخرين، أحدهما الثيوديسي الذي دوّنه للرد على إشكالات بايل (ناقد فرنسي توفي ١٧٠٦م). وهو الكتاب الوحيد من بين كتابيه المشار إليهما، طبع ونشر في حياته، يقول لايبنتس في رسالة لريموند: إن كتابي (العدل الإلهي) لا يمكنه التعبير عن كل منظومتي الفلسفية، ولكن لو أضيف إليه ما نشرته في مختلف المطبوعات، فقد تكون النتيجة صالحة

(١) ديو غينيس ألن، مقدمة ثيوديسي.

لبيان مبادئي الفلسفية.

الغاية التي كان يرنو إليها لايبنتس في الثيوديسي وكما أشار في مقدمة الكتاب هي: إثبات انسجام صفات الله وكمالاته مع وجود الشر، فهو يعتقد أن عشق الله يستدعي معرفة صحيحة بكمالاته. ويرى أن التقوى الحقيقية ليست مجرّد خوف من الله، بل وحب لله أيضًا، بيد أنها محبة تتحقق في ظل بصيرة ووعي راسخين، وهذه المحبة هي التي تدفع إلى عمل الخير. بمثل هذه المحبة تكتسب نفس الإنسان الطمأنينة، ويتحفّز الناس لمساعدة بعضهم، وسوف يكونون راضين منشرحين سواء توفقوا في تحقيق واجباتهم أم لا، لأنهم يعلمون أن الله لا يفعل إلا الأصلح والأفضل. قد تكون محبة الله والقيام بأعمال الخير بدافع العادة، لكنها لا تكون ذات قيمة إلا إذا صاحبها الوعي، لا يمكن أن نحب الله من دون المعرفة بكمالاته.

ينحاز لايبنتس إلى القول: إن معظم الإشكالات التي ترد على أفعال الله، ناجمة عن إساءة فهم نزعة الخير والعدالة عند الله. ولهذا ما طفق يحاول تقديم صورة مشرقة صحيحة لصفات الخير، والإرادة، والعلم، والحكمة والعدالة عند الله. يتألف الكتاب من مقدّمة وفصلين، ويتوزع الفصل الثاني بدوره إلى ثلاثة أقسام:

الفصل الأول بحث حول انسجام العقل والإيمان. فهو يعتقد أن العقل والإيمان لا يتعارضان أبدًا، وليس هذا وحسب، بل ويمكن أن يمدا يد العون لبعضهما. ولكن ما هو دور العقل في هذا الخضم؟ يرى لايبنتس أن قضية التثليث وانتخاب نظام العالم المعتمد على تجانس كل العالم، وإدراكنا الناصع لعدم تناهي الأشياء أمور فوق العقل البشري وليست ضده، ويؤكّد أنه بالرغم من عدم إمكانية إثبات وإدراك الأمور المتعالية

على العقل بالمعنى الحقيقي لكلمتي الإثبات والإدراك، إلا أنه بالمستطاع تبيين هذه الأمور. ومهمة التبيين تسهّل طريق الإيمان بهذه الأمور. والقول بأن هذا العالم هو أفضل ما يمكن. هو أيضًا قول ما هو فوق العقل وليس ضد العقل، فلا نستطيع اكتشاف كل ما في هذا القول من حكمة، أو إقامة البراهين لصالحه، غير أننا نستطيع الإيمان به.

الفصل الثاني يختص بالعدالة الإلهية، وجذور الشر ومصادره، ولعلّ من عيوب الكتاب إسهابه وتشتت المواد فيه، الأمر الذي يجعل قراءته عملية صعبة. لكن من سماته الإيجابية أنه ينطوي على الكثير من مبادئ فلسفة لايبنتس، كما أنه يسمح لشبهات المعارضين أن تثار بكل قوة، فقد كان لايبنتس شديد الاحترام لمعارضيه، ونأمل أن يكون نموذجًا يحتذى من قبل الجميع حيال ما يوجّه من نقود لآرائهم.

رؤية لايبنتس للعدل الإلهي وظاهرة الشر

يحاول لايبنتس عن طريق مفهوم أفضل عالم ممكن التدليل على انسجام الشر مع وجود الله. فالشر في أطروحته لا يتجانس مع إرادة الخير عند الله وحسب، بل هو من ضروريات أفضل العوالم الممكنة، وبالتالي، **فإن الثيوديسي يناقش مسألتين:**

أ- لقد أراد الله خلق أفضل عالم ممكن.

ب- الشر لا يناقض الخير الإلهي.

المبدأ الأول الذي اعتمده لايبنتس هو أن كل عالم لا يتناقض مع قوانين المنطق، عالم ممكن. والمبدأ الثاني هو أن هذه العوالم متعدّدة. فالعوالم المتوفرة على المسوغات الكافية للتحقق هي فقط العوالم الممكنة التحقق. ذلك أن الترجيح بلا مرجّح أمر محال. والعلة الأولى للأشياء، وهي ضرورية

وسرمدية لا بدّ أن تكون عاقلة ومدركة أيضًا لتستوعب في فاهمتها صور كل الأشياء الممكنة، وتتمكّن أن تسبغ التعين على إحداها[1]، وهذا هو المبدأ الثالث عند لايبنتس القائل: إن الله فكر في العوالم الممكنة، وصار هذا التفكير أرضية للإرادة الإلهية كي تتعلق بأفضل العوالم، فالله إنما يريد الشيء الذي يراه أفضل الأشياء، فيختاره من بين ما لا نهاية له من الخيارات.

لماذا يختار الله ما هو أفضل؟ لأنه خير، ولا يصدر من الخير إلا الخير، وهذا هو المبدأ الرابع عند لايبنتس، أي أن الله خير. الله خير معناه أن الله كامل، ويمتاز بالصفات الثلاث الرئيسية أي الحكمة، وإرادة الخير، والقدرة، وهذه الصفات الثلاث غير محدودة على نحو الإطلاق[2] . يشدّد لايبنتس على صفتي إرادة الخير والحكمة من بين الصفات الإلهية. إرادة الخير تتعلق بصفة الإرادة عند الله، والحكمة تتصل بصفة العلم الإلهي. والعدالة عند لايبنتس ليست سوى الخير المطابق للعقل. حينما يتمتع الله بالعلم اللامتناهي والخير الأسمى، فلا بدّ أنه يتمتع بأرقى درجات العدالة أيضًا[3].

يؤكّد لايبنتس في نظرياته شأنه شأن الحكماء المسلمين، على عناصر الحكمة والعلم وإرادة الخير في تحقق أفضل النظم. على أن الفارق الأساس بين المنحيين هو أن لايبنتس يرى الحكمة على الخالق بكل العوالم الممكنة وأفضلها، ويعتبر إرادة الخير متعلّقة بالإرادة الإلهية وبمعزل عن الحكمة، فصفات الحكمة، وإرادة الخير، والقدرة أو العلم، والإرادة والقدرة، هي من وجهة نظره صفات مستقلة عن بعضها، أما عند الفلاسفة المسلمين

---

(١) الثيوديسي، الفصل الثاني، رقم ٧.

(٢) المونادولوجيا، الرقم ٤٨.

(٣) مبدأ الطبيعة واللطف، الرقم ٩.

فتعدّ كل هذه الصفات مجتمعة رغم تعددها. فالحكمة في نظرهم هي إرادة الخير والعلم بالخير، وهو ما يتسبّب في الخير. الحكمة من منظار الحكماء المسلمين هي أفضل علم المعلومات، وأحكم فعل في المصنوعات فيصنفه على إرادة الخير عند الله.

في مبدئه الخامس، **يخلص لايبنتس إلى نتيجة يستقيها من مبادئه الأربعة السابقة وهي**: أن الله أراد خلق أفضل عالم ممكن، ويعتقد لايبنتس أن لله إرادتين: إرادة سابقة، وإرادة لاحقة. الإرادة السابقة هي الميل للقيام بشيء للخير الموجود فيه. وهذه إرادة يمكن أن تكون نافذة، شريطة عدم وجود مانع يحول دون تحققها. والإرادة اللاحقة إرادة كلية قاطعة ونهائية، وهي حصيلة كافة الإرادات السابقة وتؤدي إلى وقوع الفعل[1]. الإرادة السابقة لله إرادة خير، وهذا الخير سيتحقق من دون أي تردد. إن هذا الخير هو وجوده ذاته حين يتحقق، والله لا يستطيع أن يريد إيجاد نفسه ثانية، فهو موجود لوجوب طبيعته، إذًا، فثمة قرار واحد فقط يناسب شأنه وهو اختيار أفضل عالم من بين العوالم التي يدركها فهمه باعتبارها عوالم ممكنة، هذا هو الفعل الذي يتم تنفيذه بالإرادة اللاحقة[2].

ومن هنا يدخل لايبنتس في الفصل الثاني من بحثه، الشر لا يتعارض مع كون الله خيرًا. ومبدأه الأول في هذا السياق هو أن الشر الجزئي من ضروريات الخير الكبير. يعتقد لايبنتس أن أفضل عالم ممكن، ليس العالم الخالي تمامًا من الشر، بل يكفي لأفضل العوالم أن يكون الخير فيه متفوّقًا على الشر. إن الله لا يختار الشر بذاته، إنما يختار الخير بالذات، ويتسرّب الشر بالعرض وبالملازمة، والواقع أن لايبنتس يعتقد كما هي

(١) الثيوديسي، الفصل الثاني، الرقم ٢١ و ٢٢.
(٢) الفلاسفة الكبار، ص ١١٦.

الحال بالنسبة للحكماء المسلمين أن الشر من لوازم خلق العالم المادي، وإلغاؤه يستدعي إلغاء كل العالم، وهذا ليس بالشيء الممكن، ولا هو بالشيء الإيجابي، ذلك أن إلغاء الخير الكثير بسبب شر قليل، هو بحد ذاته شر كثير[1]. والنتيجة هي أن الشر من لوازم الخير الكبير.

الشرور

يرى لايبنتس كما الحكماء المسلمون أن للشر ماهية عدمية. فالشر من وجهة نظره حرمان وفقدان، وحيث يكون الفقدان لن يكون ثمة معنى للعلة الفاعلية[2]. يحاول لايبنتس والفلاسفة المسلمون عبر إثبات عدمية الشر فتح طريق لتبديد الوهم القائل بوجود إلهين: إله خلق الخير وآخر خلق الشر. ويؤكّد لايبنتس أن الشرور الوضعية ليست من ذات الباري؛ لأن الله يريد الخير ذاتًا، لكنه يسمح بالشر في سياق الخير الذي أراده.

لعل من مواطن الافتراق بين آراء لايبنتس وأفكار الفلاسفة المسلمين أن هؤلاء ذهبوا إلى أن شرور الدرجة الثانية إنما تصدر عن الموجودات، وهي شر لأنها فقدان وعدم. أما لايبنتس فيرى أن العدم بدوره يمكن أن يتسبّب في أمور وجودية تتصف بالشر. يعتقد الفيلسوف الألماني مع أن العدم والحرمان هما عدميان من حيث الماهية، لكنهما قد يظهرا على شكل أشياء وجودية واقعية، من أقواله[3]:

«كما أن انجماد الماء ينجم عن عدم حركة جزئيات الماء، فإن النقص الذاتي للمونادات وقصور كمالاتها يتمظهر على شكل شرور أخلاقية وطبيعية».

---

(1) الثيوديسي، الفصل الثاني، رقم ١٢١.
(2) الثيوديسي، الفصل الثاني، رقم ٢٠ و ٣٢.
(3) الثيوديسي، ص ٩٤، رقم ١٥٣.

من حسنات منهج لاينتس في مناقشته لموضوع الشر، أنه يعتمد تصنيف الشرور، فبواسطة هذا التصنيف يمكن تحليل كل صنف بسهولة أكبر، يوزع لايينتس الشر إلى **ثلاثة أقسام**: الشر الميتافيزيقي، والشر الأخلاقي، والشر الفيزيقي، ويرى أن كل واحد منها من لوازم الخير الأكبر.

أ- **الشر الميتافيزيقي**: وهو النقص الذاتي عند المخلوق. إنه النقص الذي ينجم عن كون المخلوق مخلوقًا. لو أسبغ الله كل الكمالات على المخلوقات لما كانت مخلوقات، بل كانت آلهة، إن المخلوقات تختلف عن الله من حيث درجة الكمال، وهذا ما يؤدّي إلى النقص والشر[1]. ويذهب الفلاسفة المسلمون أن الوجود حينما يهبط فإنه ينقص. ولكل موجود نقصه وكماله بحسب قابلياته، وعدم القابلية هذا هو بالذات مصدر حرمان بعض الموجودات في بعض المذاهب. ليس الله خالق القابليات، ومن المشهور في الفلسفة الإسلامية أن (العطيات بقدر القابليات). يرى لايينتس أن أصل ومصدر النقص الذاتي للمخلوقات هو نقصها الذاتي في مرحلة الحقائق الأزلية، حيث كانت كافة المخلوقات في فاهمة الله. لكن الله ليس خالقها، إنما هو يمنحها الوجود فحسب. ويمكن المقارنة بين الحقائق الأزلية عند لايينتس، والأزلية لدى المعتزلة.

ب - **الشر الأخلاقي**: يتناول لايينتس في مبدئه قضية الشر الأخلاقي، ويرى الاختيار أحد الإيجابيات والخيرات الكبرى. الشر الميتافيزيقي أو النقص الذاتي للمخلوقات هو العلة البعيدة للشر الأخلاقي والشر الفيزيقي والاختيار هو علة الشر الأخلاقي. الإنسان مختار، ومقتضى الاختيار ارتكاب الذنب. ولهذا سمح الله بهذا الشر القليل، - الذنب-،

(١) أصول اللطف والطبيعة، الرقم ٩.

لأنه من ضروريات الخير الكثير، – الاختيار–.

الله كامل، وبموجب مبدأ الكمال فإن فعله كامل أيضًا؛ أي أن فعل الله معبّر عن صفات الجمال والجلال الإلهية. والإنسان مثال الله وشبيهه. مع فارق أن صفات الله غير محدودة، وصفات الإنسان محدودة[1]. الاختيار أحد الإيجابيات والأمور الخيرية الكبرى، الله ليس مرغمًا على خلق العالم، إنما يعمل وفقاً لحكمته. والإنسان يستطيع الانتفاع من هذا الخير، وبمقدوره اختيار الأفضل بحكمته.

المبدأ التالي للايبنتس هو أن الإنسان مختار. والاختيار في نظره له معنيان: المعنى الأول ذو طابع سايكولوجي يتصل بإدراكات البشر. والمعنى الثاني ذو طابع فلسفي يتعلق بالبحث في أنواع الضرورات. الاختيار الذي يسوق الإنسان نحو الذنب هو الاختيار من الأول والدال على نقص الروح وإسارها. بمقدار ما يكون للإنسان روح متحرّرة من قيود الأهواء، فهو مختار. لذا كانت الدرجة القصوى للاختيار وفق هذا المعنى متاحة لله فقط. والاختيار بالمعنى الثاني يقف مقابل الضرورة الميتافيزيقية أو المنطقية، وفيه يتساوى الله مع الإنسان. الاختيار بالمعنى الأول يتعلق بتفكير الإنسان. ويعتقد لايبنتس أن للمونادات إدراكها، وقد يكون هذا الإدراك أمرًا ذا مراتب، يبدأ من الإدراكات المشوشة المغلقة المشتتة لدى الحيوانات والنباتات إلى أن يصل للإدراكات الصريحة المميّزة في نفوس البشر، ثم يرتقي إلى الإدراكات المميزة جدًا عند الله.

وللإنسان فضلاً عن إدراكاته المميزة إدراكات مشوشة هي مقتضى وجوده الجسماني، ومن شأنها تقييد الإدراكات الصريحة المميزة، وهذا

---

(١) الثيوديسي، الفصل الأول، رقم ٤.
المونادولوجيا: علم الجواهر الروحية.

ما يتسبب في ظهور الشر وارتكاب الذنوب. بيد أن نفس الإنسان تستطيع السيطرة إلى حد ما على هذه الإدراكات، أو تحويل شرورها ونواقصها إلى كمالات، وهذا رهن باكتساب إدراكات صريحة ووعي ذاتي[1]. على أن هذا الوعي لا يبلغ أقصى درجاته بحال من الأحوال، إذًا، فارتكاب الذنوب ممكن دائمًا.

لكن الله لا يستطيع أن يمنح البشر الاختيار، ويأمرهم في الوقت ذاته بعدم ارتكاب الذنوب. وهذا مبدأ آخر من مبادئ لايبنتس. الإنسان مقيّد بجسمه، وهذا ما يجعل إدراكاته منقوصة الصراحة والتمييز، ويدفعه إلى المعصية، فإذًا، من المستحيل وجود إنسان مختار لا يذنب. يرى بلانتينجا أن هذا الأمر مستحيل منطقيًا بسبب الفساد العام للفاعلين المختارين، فهو يعتبر هذا الفساد من صنف الصفات الذاتية السارية في العالم. وبالتالي من المحال منطقيًا وجود إنسان بلا ذنب[2]، ولايبنتس بدوره يعتقد باستحالة الإنسان المبرأ من كل ذنب وخطيئة، على أنه لا يعتبر هذه الاستحالة استحالة منطقية، إنما هي استحالة أخلاقية، إذ مما يتنافى بشدة مع حكمة الله وإرادته الخيّرة أن يخلق عالمًا غير متجانس. ومع أن افتراض وجود إنسان لا يذنب ليس بالفرض المتعذر، أي مع أنه ليس محالاً منطقيًا، إلا أنه غير متجانس مع سائر موجودات هذا العالم. لو لم يذنب الإنسان في عالمنا المتحقق هذا، لوجب أن تكون كافة الجواهر والموجودات الأخرى غير الإنسان، موجودات أخرى أيضًا غير ما هي عليه حاليًا[3].

لم يتطرّق فلاسفة المسلمين في مباحثهم حول العدل الإلهي والنظام

(١) **الثيوديسي**، ص ١٣٦، رقم ٢٨٩، **المونادولوجيا**، رقم ٢١، رسل، ص ١٤٣.
(٢) راجع: بلانتينجا: الله، الاختيار، والشر.
(٣) **موسوعة الفلسفة**، ج٤.

الأمثل إلى قضية الشر الأخلاقي والخطيئة. وربما كان من أسباب ذلك الطابع السايكولوجي للمسألة، حيث كان هدف حكماء المسلمين تبيين العدل التكويني وليس العدل الأخلاقي، ولكن لما كان أصل الشر الأخلاقي هو الشر الميتافيزيقي، أمكن تصنيف الشر الأخلاقي على الحقل التكويني، وكان من الضروري إيلاؤه قسطه الكافي من الاهتمام، وإن كان الحكماء المسلمون قد خاضوا في هذه القضية، فقد كان ذلك في الغالب من باب مناقشة قضية الجبر والاختيار.

الشر الميتافيزيقي

الشر الميتافيزيقي هو الألم بكافة أشكاله وصنوفه، يرى لايبنتس أن هذه الآلام ناجمة في معظمها من خطايا البشر، فهي إذًا بمثابة العقاب لهم على معاصيهم. كما أنه يرى الإرادة الحرة علة قريبة للجرائم والذنوب، فهي بالتالي جزاء وعقوبة[1]، فالله يسمح بهذه الآلام والعقوبات في بعض الحالات من دون أن يكون قد أرادها، بغية تحقق الخير الأسمى.

يميل لايبنتس على غرار المسلمين إلى أن الشرور غير ممكنة التفكيك عن الخيرات. ويتمسّك بأمرين: الأول هو أن الشرور من اللوازم الحتمية لوجود الخيرات، ولازم الشيء لا ينفصل عنه، والأمر الثاني هو أن العالم وحدة واحدة غير ممكنة التقسيم، فأي إلغاء أو تغيير منه يستلزم؟! بل هو عين إلغاء أو تغيير كل العالم. يشرح لايبنتس هذه الفكرة توكؤًا على مبدأي الاتصال، ووحدة غير المتمايزين، فيستنتج من مبدأ وحدة غير المتمايزين أن كل حالة أو كيفية يجب أن يكون فيها ما لا نهاية له من درجات التنوع. ومعنى هذا أن الفردين لا يمكنهما أن يكونا كبعضهما

(١) **الثيوديسي**، الفصل الثاني، رقم ٢٨٨.

من كل النواحي وبصفة مطلقة، أي لا بدّ من وجود حد أدنى من التمايز والمغايرة بينهما، ولكن ليس بينهما طفرة ولا قفزة، وهذا هو قانون اتصال الجواهر المتغايرة. الأشياء بحكم قانون الاتصال متصلة مع بعضها من صغيرها إلى كبيرها. وحصيلة هذين المبدأين أن لكل موجود في سلسلة الموجودات الطبيعية مكانته الخاصة، إذًا، ففرضية التغيير أو التبديل أو الإلغاء النسبي تستدعي إلغاء كل المجموعة أو تغييرها[١].

والآن، ما المانع من أن يلغى جزء من العالم ويحل محله جزء آخر. يلغى شر ويحل بدله خير. يلوح أننا إذا اكتفينا بهذين المبدأين، فلن نتمكن من إثبات أن إلغاء جزء من العالم يستدعي إلغاء سائر الأجزاء، ولكن بإضافة مبدأ التناسق المسبق الذي يعد لايبنتس نفسه واضعه، يمكن استنباط تناسق كل العالم. يوضح هذا المبدأ أن كافة أحداث العالم سبق أن تم التنسيق بينها، ولا سبيل إلى تغيّرها. يسأل لايبنتس: هل باستطاعة الله تغيير شيء في العالم؟ ويجيب: في المرحلة الحالية، أي مرحلة تحقق العالم، لا يغيّر الله أي شيء في العالم، فإن غيّر يكون قد شكّك في حكمته وعرضها للتساؤل. كل شيء تم تنظيمه وتنسيقه مسبقًا، وكان الله عالمًا بهذا العالم وأحداثه منذ البداية، وأي تغيير فيه سيكون بمثابة توبة يتقدّم بها الله عن أفعاله[٢].

يعتقد لايبنتس شأنه شأن الفلاسفة المسلمين أن الشرور في العالم أقل من خيراته. وهو يفصح عن هذه الفكرة في إطار المبدأ القائل: إن الخير متفوّق على الشر في أفضل عالم ممكن. ولكن لماذا يظن الناس أن العكس هو الصحيح، ويخالون أن الدنيا غاصّة بالآلام والشرور؟ فهذا ما يشمّر

(١) الثيوديسي، ص ٣٥، رقم ٩.
(٢) الثيوديسي، ص ٥١، رقم ٥٢.

لاينتس عن ساعديه لدراسة أسبابه وتشخيص علله، فيشير إلى أربعة عوامل. الأول هو أنه يذهب مثل حكماء المسلمين إلى أن الإنسان يرى نفسه محور العالم، ويظن أن الغاية الوحيدة هي خلق البشر. لذلك إذا أصاب الإنسان شر، عمّمه على كل العالم، وقال: إن العالم كله يغمره الشر. يقول:

«إنني أذعن لفكرة أن سعادة المخلوقات البشرية هي الجزء الرئيس من المشروع الإلهي، فهي أشبه المخلوقات بالله. ومع ذلك لا أدري كيف يتسنّى إثبات أنهم الغاية الوحيدة من الخلقة؟»[1].

العامل الآخر الذي يحضّ الإنسان على اعتبار الشر أكبر حجمًا من الخير، هو مبالغاته في عرض الشرور وتقييمها. يعتقد البعض أن فضائل الكافرين هي الشرور العظيمة الوحيدة، ويخالون أنهم بقولهم هذا يسدون خدمة كبرى للدين. بيد أن هذه مبالغة يرفضها لاينتس[2]. والعامل الثالث لوهم تغلب الشر وأكثريته، هو جهل البشر بكل ثنايا الوجود ومطاويه. يؤكد لاينتس أننا حينما نطلع على سعة الديار الإلهية ونأخذها بعين الاعتبار، لن يكون الشر بشيء يذكر حيال الخير. وهنا يشير لاينتس إلى شيء يبدو مستبعدًا من فيلسوف مثله، فهو يقول: لا بدّ من حسبان الخيرات الموجودة في الكواكب الأخرى، فقد تكون تلك الكواكب مأهولة ويتفوق فيها الخير على الشر[3].

من الواضح طبعًا أن جهل البشر بكل أجزاء العالم، قد يسوغ وجود شرور تفوق الخيرات على ظهر الكواكب الأخرى. وعندئذ يمكن إضافة

(1) الثيوديسي، ص ٧٤، رقم ١١٨.
(2) الثيوديسي، رقم ١١٩.
(3) الثوديسي، ص ٣٨، رقم ١٩.

تلك الشرور إلى شرور عالمنا هذا، والخلوص إلى القول بأن شرور العالم بأسره أكبر من خيراته. على أن أهم العوامل التي يشير إليها لايبنتس هو أن الشر يجتذب انتباهنا أكثر من الخير. ويسوق مثالاً من السلامة والمرض، فالإنسان بما أنه سالم الجسم في معظم الأوقات، كثيرًا ما يغفل عن الخير الذي يعيشه وهو سليم، ولكن بمجرّد أن يمرض، ولأن المرض إنذار وأقل زمنًا، يلتفت إلى المرض ويشعر بشروره أكثر. ولو انعكست الحالة لأدركنا عظمة الخير الكامن في السلامة[1].

وللايبنتس مبدأ يستعرض في إطاره فوائد الشرور، وهو أن العالم الخالي من الشر أسوأ من عالم ليس فيه إلا الخير. فهو يرى وجود الشر نافعًا للنظام الأمثل. ويشير إلى حالات تبدو مضطربة النظام، فيؤكّد أنها عين النظام، وأن هذا اللانظام يجعل من وجه العالم وجهًا جميلاً. ويستشهد على غرار الحكماء المسلمين ببرهان الحكمة، وأن الله الحكيم لا يعبث ولا يلعب.

ويستعين أيضًا بالبرهان الجمالي، مشدّدًا على أن الشرور مرايا الخيرات والمفصحة عنها. ويسوق مثالاً من لوحة رسم جميلة يقول: إن ما يجعلها جميلة هو ما فيها من بقع مظلمة وظلال ومنعطفات، فحتى الخطوط العوجاء تخلق في النهاية نتاجًا منسجمًا جميلاً[2]، ويشير كذلك إلى برهان التكامل معتبرًا الشرور وسائل لاكتساب خيرات أكبر. ففي معظم الأحيان يفضي الشر إلى إيجاد الخير الذي ما كان ليحصل من دون ذلك الشر. بل كثيرًا ما ينتج الشر خيرًا أكبر منه بكثير[3].

---

(١) **الثيوديسي**، ص ٣٧، رقم ١٣.
(٢) **الثيوديسي**، ص ٩٦، رقم ١٢.
(٣) **الثيوديسي** ص ٣٦، رقم ١٠.

من المبادئ ذات الأهمية الكبرى في فلسفته لايبنتس، أن الله قادر على خلق عالم خالٍ من الشرور. ويشير إلى مبدأ تبقى فلسفته برمّتها ناقصة إذا لم يستوعب بصورة جيدة، وهو تفكيكه بين أنواع الضرورات. فهو يقول بثلاثة أنواع من الضرورة: ضرورة ميتافيزيقية، وضرورة مشروطة، وضرورة أخلاقية؛ الضرورة الميتافيزيقة ضرورة يستدعي إنكارها التناقض. والضرورة الأخلاقية هي السبب وراء تحقق الخير في الأمور المختلفة، كما أنها الضرورة التي يختار الإنسان الحكيم بموجبها أفضل الخيارات المتاحة أمامه. أما الضرورة المشروطة فهي ضرورة ذات مقدّمات إمكانية، لكن النتيجة المتأتية عنها نتيجة ضرورية.

لم يعمل الله في خلقه لهذا العالم طبق الضرورة الميتافيزيقية، وذلك لأنه مختار فخلقه هذا العالم هو، من وجهة نظر لايبنتس، عملية إمكانية، بيد أن ما يجعل الله يختار هذا الممكن من بين كل الممكنات المتاحة، هو الضرورة الأخلاقية، أي الضرورة الناجمة عن الحكمة وإرادة الخير. وبنظرة دقيقة يمكن القول: إن خلق العالم جاء نتيجة لضرورة مشروطة؛ أي أن خلق العالم عملية إمكانية ومشروطه، مشروطة بالحكمة وإرادة الخير الإلهية التي تشخّص أن هذا العالم هو خير وحالة ايجابية، أما النتيجة وهي وجود عالم لا يخلو من الشر فهي نتيجة ضرورية[1].

من المهم جدًا أن نفهم هذه الضرورات الثلاث في فلسفة لايبنتس، فبدونها سيتعذر تسويغ العديد من مبادئه حول العدل الإلهي. إن إغفال التباين بين هذه الضرورات الثلاث، أسفر اتهامه من قبل البعض بالنزعة الجبرية، وجعل فريقًا آخر يتوهّم أنه قيّد القدرة الإلهية عبر إطلاقه فكرة الضرورة الأخلاقية. وقد سمّى هو نفسه هذه الضرورة بالضرورة

---

(١) **الثيوديسي**، ص ١٥٧، رقم ٣٤٩، رسل، ص ٢٢٤و٢٣و٢٤.

الحسنة.

وهناك اختلاف في الآراء بين المفكّرين المسلمين حول هذه المسألة، فهل يمكن تقييد الله بأي نوع من أنواع الضرورة؟ طائفة من المتكلّمين المسلمين كالأشاعرة رفضوا من الأساس أي تقييد لله بأي شكل من أشكال الضرورة أو الامتناع، وأكّدوا أن القدرة الإلهية لا تعرف أي ضرب من الحدود أو القيود. وفي المقابل جنح جماعة من المعتزلة ومنهم النظام إلى أن مساحة القدرة الإلهية محدودة جدًا، واعتقدوا أن الله غير قادر أبدًا على ارتكاب الخطيئة والشر. أي أن النظام قارن بين القدرة على الشر والقدرة على الخطأ، واستدل في مقابل من عارضوه بالقول: كما أنكم ترفضون صدور فعل الخطأ عن الله، يجب أن ترفضوا صدور الشر عنه. على أن معارضيه من المعتزلة لم يرفضوا قدرة الله على الشر، لكنهم نفوا عنه سبحانه فعل خلق الشر. وفي المقابل عارض الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) نفي القدرة المطلقة عن الله، مشدّدًا على أن الله قادر مطلق، وهذا الإطلاق غير خاضع لأي قانون خارجي سوى حكمته تعالى. فقد كان يعتقد نظير لايبنتس أن معيار الفعل الإلهي هو الحكمة الإلهية، ولكن الحسن والقبح لا يمكن أن يكونا مناطًا للفعل الإلهي بصورة مستقلة. وكان شديد المعارضة لرأي المعتزلة القائل: إن الله يجب أن يفعل ما هو الأصلح للإنسان، فهذا الرأي في نظره يجبر الله على القيام بفعل معيّن في زمن محدّد لصالح شخص من الأشخاص، ويسلب عن الله كل اختيار وحرية. يرى الماتريدي أن العقل العملي حجة، وأن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، وأن عقل الإنسان قادر على إدراك الحسن والقبح[1] ، لكنهما ليسا ملاكًا للفعل الإلهي بالشكل الذي

---

(١) ديناني، **مناجاة الفيلسوف**، كلام الماتريدي.

يقيدانه، فمن رأيه أن مناط العدل الإلهي أو فعل الأحسن هو الحكمة الإلهية.

الحسن والقبح لا يستخدمان في الفلسفة الإسلامية كأساس لتعليل مناحي الفعل الإلهي. فنقطة البداية هي العلاقة الضرورية بين الأشياء وبين المبدأ والمخلوق، إن علاقة فعل المبدأ أو العلة التامة مع المعلول هي من نوع الضرورة بالقياس إلى الغير، أي إن فرض وجود أي واحد يحتّم فرض وجود الآخر. والله أيضًا له ضرورة بالقياس تجاه فعله. الله مريد، والإرادة هي الحب. الله يحب الخير المطلق الذي ذاته سبحانه وتعالى. وحب الذات مصدر حب لآثار هذه الذات. وحب هذه الآثار هو السبب في تحققها وهذه قضية نفس الأمرية يدركها العقل النظري ويسميها ضرورة. ولكن لماذا نسميها أخلاقية؟ لأنها ليست ضرورة منطقية، بل ناشئة عن الحكمة والإرادة الإلهية، وهي ضرورة تقرّر بين الفعل الاختياري ونتيجته. لم يكن الله مجبرًا على خلق العالم، إنما هي ضرورة ناتجة عن ذاته، الذات الكاملة المتحلّية بصفات إرادة الخير، والحب، والعلم. حينما نقرّر وجود ضرورة بين الفعل الاختياري ونتيجته الإيجابية، حينئذ ينبغي أن يكون شكل المفهوم أخلاقيًا.

المؤاخذات:

في خاتمة البحث نشير على عجل إلى بعض الأسئلة والاستفهامات حول رؤية الحكماء المسلمين ولايبنتس للعدل الإلهي:

١. إذا كان الخير والشر متلازمين لا ينفصلان، لم يكن واجباً على الإنسان الخيّر أن يكافح الشرور.

٢. إذا كان الخير والشر متلازمين، فسوف يكونان مفهومين متضايفين،

وستكون معانيهما في هذه الحالة نسبية من دون أية خصوصيات ذاتية، وبالتالي سيغدو الوجود أمرًا باطل المفعول، وهذا يتعارض مع كون الوجود خيرًا.

٣. إذا لم يكن الخير والشر متضايفين، أي أن لهما مفاهيم مطلقة، إذ ذاك لن يكون من المستحيل أن تتصف كل الأشياء بالخير أو الشر.

٤. إذا كانت الشرور مقدّمة لحصول الخيرات، فهل يجوز القول: إن الله لا يعتزم محو الشرور، بل ويعتبرها ضرورية ولازمة؟ وبالتالي، هل الله هو الذي جعل الشرور أم لا؟

٥. إذا كان الشر الأخلاقي أي الذنب، من لوازم النقص الذاتي عند المخلوق باعتباره مخلوقًا في عالم مادي، وإذا كانت الخطيئة من ضروريات الاختيار، أي أن الإنسان المختار مجبر على ارتكاب خطيئة واحدة على الأقل، فكيف يتسنّى اعتبار الاختيار صفة للإرادة، بل ماذا ستكون قيمة الاختيار أساسًا؟

٦. إذا قيل: إن الصفات الضرورية كالحرارة بالنسبة للنار هي مصدر الشر ولا مفر منها، فما هو السبيل لإثبات الصفات الضرورية والحال هذه؟ إذا لم يكن أمامنا أي طريق لاكتشاف الآثار الطبيعية والذاتية، فهل سيكون بوسعنا أيضًا الإصرار على أن تزاحم الأشياء والشرور مما يعتزي إلى الصفات الذاتية للأشياء؟

٧. إذا كانت الشرور أقلية ضئيلة، فهل المراد بالقلة القلة الكيفية أم الكمية؟

إذا كان أسلوب إثبات هذه المسألة هو الاستقراء، فالتام غير متاح، والاستقراء الناقص لا يفيد اليقين.

٨. **إذا قيل**: إن الشرور هي المرآة التي تكشف عن الخيرات، نسأل هل هذا مبدأ أنطولوجي، بمعنى لو لم يكن الشر، لما تحقق الخير أيضًا؟ أم أنه مبدأ معرفي فحواه أن الله لو كان قد خلق كل شيء خيرًا، لما تفطنّا إلى الخير، لا جرم أن خلق جميع الأشياء خيرًا ليس بالمحال المنطقي، ولأجل التفطّن إلى الخير يكفي القليل منه. غير أن هذا الأمر مشروط بقدرتنا على إثبات أن الشر الموجود ضئيل جداً بقدر الضرورة.

٩. **إذا قيل**: إن الشرور في النظام الكلي للعالم إنما هي خيرات، فهل معنى هذا الكلام أن الشر الجزئي ليس في واقعه شرًا، باعتبار أن الصفات الكلية فقط هي الواقعية؟ أم أن الشر الجزئي شر في واقعه لكنه قليل المقدار؟

١٠. إذا كان أساس وقوع الشر هو الشر الميتافيزيقي أو النقص الذاتي للمخلوقات، ودرجة كل نقص منوطة بالقابلية الذاتية للأفراد في مرحلة العين الثابتة أو الحقائق الأزلية، حينئذ لن يكون الله جاعلاً للنواقص والشرور. ولكن هل بالمستطاع إثباتُ هذه النظرية أم أنها مجرّد أمر ومقولة نهائية لا سبيل إليها سوى الوعي الشهودي والبديهي؟

أعتقد أن الحكماء المسلمين ولا سيّما في المدرسة الصدرائية أثبتوا صائبين وجود ضرورة علية محكمة تسود العالم برمته، ضرورة يحتمها أصل الخلقة ومراتبها التشكيكية في النظام الطولي. وقد أثبتوا عن طريق الضرورة بالقياس الضرورة الأكيدة للنظام العرضي أو العالم المادي، مع أن هذه الضرورة على حد تعبير سيمون وي تعكس العنف الشديد للحياة في هذا العالم، ولا نستطيع الهروب منها إلا بالموت. غير أننا لا نمتلك مفرًا سوى العثور على طريقة للبقاء وسط هذه الضرورة الميتافيزيقية، والطريقة المنشودة هي إدراك الضرورة الأخلاقية السائدة على كل العالم.

الضرورة عملة ذات وجهين وجه منها باتجاهنا وهو الضرورة الميتافيزيقية، أما الوجه الذي باتجاه الله فهو الضرورة الأخلاقية، إذا كان الله حكيمًا وخيّرًا، إذًا لا بدّ أنه وضع أمام البشر طريقًا للتغلب على الألم الناجم عن هذه الضرورة الهائلة، علينا أن نتعلم كيف نصدر ردود أفعال إيجابية إزاء هذه الضرورة لا أن نهرب منها، لأن هذا الهرب سيكون ممارسة عبثية جدًا. لقد بادر سيمون وي لتقديم تحليل للألم والحب والانصياع له، وبيان السبل العملية لردود الفعل الإيجابية في الفلسفة المسيحية، من أجل مواجهة هذه الضرورة والشرور والآلام المنبثقة عنها[1]، وتتميّز محاولته هذه بأهمية خاصة. على أمل أن يبادر المفكّرون المسلمون لتقديم طروحات جديدة ضمن هذا السياق.

---

(١) ديناني، **مناجاة الفيلسوف**، كلام الماتريدي.

المصادر:

١ . ابن سينا، أبو علي، إلهيات الشفاء، ج١، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ، ق.

٢ . بلنت، استيفن سيمون وي، فروزان راسخي، نكاه معاصر ١٣٨٢هـ.ش. طهران.

٣ . الحيل، الحسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، ١٣٦٨هـ. ش، مشهد.

٤ . ديناني غلام حسين، مناجاة الفيلسوف، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، ١٣٧٧هـ. ش. مشهد.

٥ . القواعد الفلسفية العامة، ج٢، مؤسّسة الدراسات والأبحاث الثقافية، ١٣٦٥هـ. ش.

٦ . السهروردي، شهاب الدين، مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، ج٣ و ج٢، ١٣٩٧هـ.

٧ . الشيرازي، صدر الدين محمد، الأسفار الأربعة، ج٦ و٧، منشورات مصطفوي، قم.

٨ . شرح أصول الكافي، ج١، مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، ١٣٦٦ هـ.ش.

٩ . شرح الهداية، ١٣١٣هـ.

١٠ . كرسون، أندريه، الفلاسفة الكبار، كاظم عبادي، ج٢، صفي علي شاه ١٣٦٣.

١١ . المفيد محمد، النكت الاعتقادية، إقبال، ١٣٢٤هـ. ش. طهران.

١٢ . مطهري، مرتضى: دروس في إلهيات الشفاء، حكمت ١٣٧٠ طهران.

١٣ . ملكشاهي، حسن، شرح الإشارات والتنبيهات، سروش ١٣٦٣ طهران.

١٤ . م.م. شريف، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج١، المركز الجامعي ١٣٦٢ طهران.

15. Leibniz, Gottfried, Wilhelm; Theodicy, trans by e.m. Huggard Bobs, Merrill company, second printing.

16. Monadology, 1714, trans by Montgomery, 1902-17.

17. Principle of Nature and Grace 1715.

18. Edward, Paul; the Encyclopedia of Philosophy, vo 14.

19. Hick, John; philosophy of Religion, ed. Third, the problem of evil.

20. Russell. Bertrand; a Critical Exposition of Philosophy of the Libin, Oxford, 1975.

الحب الخالص عند ملا صدرا

في الحاجة إلى معيار

جاد حاتم[1]

لا توجد نظرية للحب لا ترغب أن تصور مستويات (وربما تكون مراحل أحيانًا)، وعلى توزيع ملاحظات وعلامات، فعندما يعيّن ملا صدرا الإشارات التي يعرف بها حب الله، لا يحيل النظر في كل الأشكال الممكنة والمتخيلة التي ينضوي الحب فيها. وعنده أن الإشارات تنطوي فضلاً عن النتائج، على المعايير الصالحة التي يتعيّن أن يلبّيها الشعور المدفوع إلى المطلق، ليس بالضرورة إلى مطلق قوته الصالحة، بل إلى مطلق صفته ونوعه. وعليه، لا مناص من اعتبار مقام «الكتمان»، الشهادة، وعذاب القتل لأجل الله[2]، في عداد الأدلّة على صدق العاشق، وبما أن الموت في سبيل الله من شأنه أن يقود إلى الجنة، فإن فيلسوف شيراز يتصوّر سلّمًا، في أسفله الأبرار الذين يتمتعون بالحور العين، وفي أعلاه المقرّبون، الكارهون للمتع الحسية[3]، الذين يعتبرون أن غبطتهم تكمن

(١) أستاذ في جامعة القديس يوسف.

(٢) ملا صدرا، **كسر أصنام الجاهلية**، ص ٦٥–٧١.

(٣) اعتماداً على القرآن الكريم، ص ١٧، ٢٤، ٥٢.

في الولوج إلى الحضرة الإلهية[1]. ويأتي تصور جهنّم بكيفية سلبية عندما يتعلق الأمر بمخافة الله: فهي إشارة للحب، على شرط ألا تكون مثارة بالخوف من العقاب، بل معبرّة عن خشية المؤمن من الجلالة[2].

في هذا البحث عن علم المعايير، يجمع ملا صدرا إرثًا متنوّعًا، يمارس فيه تصانيف وتقاسيم. ويظهر فيه صدى رابعة العدوية الذي يتلقاه من حكمة منسوبة إلى الإمام علي(ع)، تقول: إلهي ما عبدتك خوفًا من نارك ولا طمعًا في جنتك، وإنما وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك.

عند رابعة، تأمّل جمال الله هو أجمل من جنة ما. من هنا ردّها على السؤال: ماذا يشبه شوقها إلى الجنة:« الجار قبل الدار»[3] الذي سيغدو لدى ملا صدرا «لا ينشد المقرّبون من الدار سوى سيدها»[4]، فحيث يكون الله، تكون الجنة.

أما المنظومة التي اقترحها لرصد وشرح موضوع الحب الخالص عند ملا صدرا، فإنها تنظيم مقام الحب الخالص، من دون تجاهل تواتراته، فالحب الذي لا يظهر على السلم إلا بصفة رتبية، يمكن ألا يشغل المرتبة العليا، إذ ينطوي الحب على الانفصال[5] ، فالحب يختفي أمام الغاية، لكن قد يكون هو نفسه الغاية، وهذه فرضية يعزّزها هذا المراس أو ذلك الحب المفرط.

---

(١) ملا صدرا، **كسر أصنام الجاهلية**، ص ٦٩.
(٢) ملا صدرا،كسر أصنام الجاهلية، ص ٦٩-٧٠.
(٣) محمد بهاء الدين العاملي، **الكشكول**، القاهرة، ص ١٢٨٨ ص ١٣٤.
(٤) ملا صدرا، **كسر أصنام الجاهلية**، ص ٦٩ ، من المفيد اللحظ أن كاتبنا يفرّق بين جنتين: إحداهما حسية، وأخرى فكرية. انظر: تفسير **القرآن الكريم**، ص ٢٤.
(٥) انظر بهذا الصدد: ابن العارف، **محاسن المجالس**، ص ٩٧.

أولاً: الحب الخالص البسيط.

١. الحب الحصري.

٢. عدم المبالاة بالجنة والنار.

٣. حب مجد الله.

٤. الشفاعة للخطيئة.

ثانياً: الحب الخالص المفرط.

١. التماهي بالمحبوب.

٢. حب العدو.

٣. الحب رغم الهلاك.

٤. الإيثار (الحلول محل الخطأة).

٥. التضحية بالذات.

على الرغم من كون ملا صدرا ليس من القائلين بالحب الخالص المفرط، فقد تصدّر احتماله النظري من خلال صيغة استخرجها من سياقها، يتحقق الكمال المطلق عندما يكون الشيء تامًا و فوق التمام[1]. بقي أن نعرف إن كان غلوًا حتى في الحب ينتمي إلى ما فوق التام إلى النافل أو غير المناسب.

غالبًا ما يكون الغلو ناجمًا عن ارتياب العاشق المفرط، إذ إن الطهرانية تتراءى له أنها القادرة وحدها على اختزال آخر شبهة من شبهات حب الذات. وهذه طريقة سيعدّها الحنابلة كسبب للخروج عن الوسطية؛ لأن

(١) تفسير القرآن الكريم، ٣٤٦.

الحب المفرط، لا يوفق بين الشريعة والطبيعة.

عندما سعت رابعة إلى غربلة الحب بغربال اللامبالاة بالخلاص، لم تلحق فكرة البسطامي، بالذات، الذي كان يرمي، من جانبه، إلى إنقاذ المعذبين. هذا ما تؤكّده من جانب آخر، إحدى صلوات الولية: إلهي، كل ما تقدر لي من خيرات هذه الدنيا، اعطه لأعدائك وكل ما تخصني به في الجنة، وزعه على أصدقائك لأني لا أريد سواك»[1]. اللازمة معروفة، لكن سياق الاستئناف أصيل، فرابعة تقلع عن الملذات (بوصفها ملذات حسية) في الجنة، لأنها تنال ما هو أحسن منها. فهي لا تجد مندوحة في التخلي عن كل حق في متاع هذه الدنيا. لكن، لماذا ينبغي منح هذه المتع لأعداء الله؟ بالنسبة إلى زاهدة مثلها، فإنها من أسباب الهلاك وتجري الأمور وكأنها كانت تكيّف مع نظريتها هذا الحديث النبوي: «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[2]، والحال بدلاً من التفكّر في خلاص المذنبين أو الكافرين تلقي رابعة عليهم الوزر الذي يمنع نفسها من الارتقاء. هذا الأمر يسمح لي بالقول: إنها لا تنتسب إلى أي شكل من الحب المفرط الذي أحصيته فلا شيء مما تنطق به يتحدى الإفهام.

موقف الملا صدرا في رحمة الهالك يخضع إلى توتر داخلي، فهو يروي حالة رجل أصابه الخجل حين ظن أنه أحب الله باستحقاق، مما حمله على تقديم ثمار أعماله الحسنة للمعذبين، للتخفيف من عذابهم[3]. على الرغم من كون الاستبدال ليس رهانًا، ولا حتى التصميم على إفراغ الهاوية من ساكنيها، فإن الحركة الإيثارية (أي أن يأخذ مكان

(١) مذكور عند جيلاني في سر الأسرار: «أما نصيبي من الدنيا فاعطه للكفرة، واما نصيبي من الثواب فامنحه للمؤمنين، فأنا لا أطلب من الدنيا إلا ذكرك فقط، ومن الثواب سوى رؤيتك».

(٢) Boyhaqi Anthologie du Renoncent p;99 pp.126.

(٣) ملا صدرا، **كسر أصنام الجاهلية**، ص ٧٢.

الآخر في النار)، لهذا الرجل تنتمي إلى الطيبة التي ينبغي إظهارها تجاه الناس كافة، وهذا ما يتأكّد من خلال إيعاز من الملا صدرا «من أحب الله يجب أن يحب كل شيء؛ لأن كل شي صنيعه ومعلوله، فعشق العلة لا ينفك عن عشق لوازمها وآثارها، بل محبة الآثار من حيث هي آثار عين محبة المؤثر. يترتب على ذلك أن الإنسان مدعو إلى إظهار الرحمة تجاه الخلق كلهم»(١). بالطبع، لكن ها هو الفيلسوف لا يشعر في الوقت عينه بأنه يناقض نفسه، عندما يضيف أن إحدى علامات الحب الذي نكنّه لله، تنطوي على ضرورة الظهور بمظهر الرحمة تجاه عباده، والحقد الشديد على أعدائه تحديدًا الكفرة، الطغاة، الزناة والخبيثين(٢). فكيف نكره هؤلاء الذين ينبغي الإشفاق عليهم؟ حتى عندما لا يقدّم ملا صدرا كمثل يُحتذى، ذاك الذي يهب ثمرة أعماله الحسنة للمعذبين، المذنبين، فلا مناص من الاعتراف له بحب أعظم للخلق، وبذلك، بحب أحسن للخالق، إذ من البين أن التفريق يجب أن يجري بين الكره الذي ينبغي أن يكون للشر، وأولئك الذين يتواطأون معه تواطؤاً اختياريًا أو بدون اختيار. حتى إن صوفيًا مثل أبي العباس ابن مطاع كان يقول بوجود بغض في الله، أي وجود مقت لهؤلاء الذين يدل القرآن عليهم في هذا الصدد، كما أن فضيل بن عياض يذهب إلى حد التخيل بأن الله يؤنّب، يوم القيامة، أحد عباده، لأنه لم يكن عدو أحد من أعدائه(٣)، إن هذا التقصير في الفروسية الروحية قد يسجّل ضعفًا أو تهاونًا في سبيل عبادة الله، وهذا بمثابة دعوة إلى قلب المحبة. إن كان عدو الله صديقي، وقد يكون

(١) ملا صدرا، **كسر أصنام الجاهلية**، ص ٦٧، من الحق أن نتساءل عما إذا كانت نظرية صدرا في بعث كل الخلق سراً، إلى هذه الرحمة الشاملة.

(٢) ملا صدرا، **كسر أصنام الجاهلية**، ص ٦٧.

(٣) الشاهدان واردان في جامي، **نفحات الأنس**، ص ٦١– ٦٢. وانظر **صحيح مسلم**، بيروت، ب ت، ص، ٤٠– ٤١.

هذا التقصير مصدره أيضًا رحمة لا تتجاسر أن تبدو أرحم من الرحيم ذاته، كما يكون البعض ملكيًا أكثر من الملك، أو أيضًا أشد رغبة من النبي محمد (ص) في الشفاعة للناس، كما اتهم ابن الجوزي الشبلي لانتقاده لأنه لم يرد أن يكون شفيعًا للهالكين، بل فقط لأنبياء أمته بالشفاعة لأمته وحدها، بينما كان الأجدى به إفراغ جهنم من كل شاغليها[1].

يدور فكر ملا صدرا الحقيقي حول تحوّل في المتعالي، ولصالح منطق «بالأحرى»، فيلاحظ أن البعض، وهو منهم، يرحمون كل عباد الله حتى وإن كانوا آثمين، ولكنه يقول: إن هؤلاء الرحماء هم مخلوقات معرّضة للأهواء، ولقد قال الله: إنه أرحم الراحمين، فيترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يدين المذنبين ويحكم عليهم بالعقوبة الأبدية، فضلاً عن كون الله غير متأذ من المخالفات ولا هو مستفيدٌ من الطاعة، وكونه هو[2] الذي يحدّد مآل الناس في كل أمورهم، يمكن الجدال في كون أقوال ملا صدرا في هذه الصفحة المرموقة، تصح على كل نوع من الأعداء، لأن فيها إشارة فقط إلى المذنبين الذين هم أيضًا من عباد الله وفقًا لقصص شفاعات النبي محمد(ص) لأمته، حيث يطال العتق من العبودية الجهنمية أناسًا قليلي الاستحقاق، أو لم يعملوا عملاً حسنًا في حياتهم سوى شهادة لا إله إلا الله[3]. إن هذا يستثني الوثنيين والملحدين، وهذا ما يؤكّده تأويله لكلام منسوب إلى عيسى(ع)، يدور حول الفرق بين الاسمين الإلهيين الرحمن والرحيم، إذ الأول يصلح للدنيا والثاني للآخرة يشرح ملا صدرا: يعمل الأول؛ أي الرحمن حتى لمصلحة الكافرين والخبيثين،

---

(١) تلبيس إبليس، ص ٣٤٧.

(٢) تفسير القرآن الكريم، ص ٢٣٧.

(٣) تفسير القرآن الكريم، ص ٥١- ٣٥٣.

والثاني؛ أي الرحيم يعمل فقط لمصلحة المؤمنين[1]. مع ذلك فلتنتبه إلى ما يعنيه ملا صدرا بكلمة «بعد ذلك» مقتفيًا في ذلك خطى ابن عربي والقيسري، وهو أن كل العالمين يعبدون الله[2]، حتى أنه يذهب إلى القول استنادًا إلى نظرية العشق الكوني، بأن ما من كائن إلا ويصلي[3]، فالرحمة تنصب على الوثنيين بطريقة لطيفة؛ لأنهم على قدر ما عبدوا الله في صورة الأصنام، إنما يرضون الله الذي يقلب عذابهم نعيمًا[4]، ولكي لا يتناقض مع آيات القران[5]، بل مع معظم آيات القرآن فإنه لا ينتزعهم من جهنّم، بل يكتفي بتغيير طبيعتهم، مع أن هؤلاء الناس هم مخلوقون لها، فيجدون أنفسهم فيها تمامًا مثلما يكونون في وطنهم، وقد لا يتعذبون إلا إذا أخرجوا منها[6].

ثمة تلطيف آخر محتمل في القول فالفيلسوف يعتبر أن الناس الذين يفكّرون هكذا إنما هم «ممن جبلهم الله على الرحمة»، مما يفترض أن هناك آخرين لا يهتمون البتة بنجاة المذنبين. حتى إن البعض يمكن اعتبارهم بحق، مناوئين للرحمة[7]. ربما يمكن لاطلاع أحصائي أن يؤيّد هذا القصد، مع ذلك يكفي أن تقوّم الملكة الرحمانية تقويمًا مطلقًا جراء أفعال بعض الناس الذين يجب اعتبار قدرتهم الإعلائية التي تساند هذه الملكة بمثابة قدرة كلية، شاملة، وهذا ما يؤكّده علم اللاهوت،

---

(١) تفسير سورة **التوحيد** في مجموعة رسائل فلسفة صدر المتألهين، **طهران**، ص ٤١٥.

(٢) شروح حول السهروردي، **كتاب الحكمة المشرقية**، هنري كوربان ١٩٨٦، ص ٥٣١ ، يفسّر كيف في الشواهد الربوبية، مشهد ١٩٦٦، ص ١٤٤.

(٣) تفسير **القرآن الكريم**، ص ٣٨٩.

(٤) تفسير **القرآن الكريم**، ص ٢٤٢، الالتباس بالنسبة إلى العرفانيين الذين أذنبوا بارتكاب أفعال منكرة، **أسفار**، ص ٣٦٠-٣٦١.

(٥) **الواقع ينبغي استثناء**، ص ١٠٧ ، حيث لله الحرية الكاملة في إلغاء الحكم الرهيب.

(٦) تفسير **القرآن الكريم**، ص ٢٣٧.

(٧) انظر: تفسير **القرآن الكريم**، ص ٣٠٩.

الذي يجعل الإنسان كما هو، صادرًا عن الرحمة وليس عن القدرة المطلقة، ويأتي اللاهوت الأخروي معزّزًا قوله، فهو يقول بلسان ابن عربي[1]: إن رحمة الله تسبق غضبه[2]، أو تقهره[3]، إذ إن الأولى تتعلق به جوهريًا والثاني عرضًا، مع أنهما، كلاهما، يشملان مجمل الكائنات، أو الموجودات[4]، فالحب الخالص وهو حب الجوهر من دون أن تنفي عنه أية صفة، يتبدّل عندما يتحوّل إلى حب للعدو، ولذلك يفضّل الملا صدرا من الآن فصاعدًا أن يعتبر بعض أسماء الله ذات غلبة على أسماء أخرى هي توابعها مع أنها كلها واحدة في الجوهر[5] في الحقيقة، إن صفة الرحمة تتماهى مع الوجود، والرحمة المشتملة على كل الماهيات ومنها الغضب[6]. والأسبقية ليست زمانية، بل آنية، أنطولوجية. كما يقول المعلم الأندلسي: «كل موجود مرحوم»[7]، والموجود الذي ينقل بالنعمة الالهية، إلى الوجود بصفاته المميزة ألا يمكن خلاصه بقوة نعمة مشابهة؟ لكن، ألا يمكن فعل الخلاص الأول، بالنسبة إليه، في الانتقال من حالة المرحوم إلى حالة الرحيم، كما يريده ابن عربي؟

لئن اكتفينا بالبعد الإعلائي، صارفين النظر عن اللاهوتي كما لم يفعل ملا صدرا، فإن برهان بـ «الأحرى»، (أي يجب على الله أن يرحم الهالكين؛ لأن البشر يرحمون، ما يعني لزومًا المغفرة)[8]، وهذا الطلب موجّه إلى من هو أرفع من الإنسان على أن لا يكون أقل منه رحمة،

(١) كلمة زكريا في النصوص، الفصل الذي يحيل كاتبنا إليه.
(٢) تفسير القرآن الكرم، ص ٢٣٧ ، ص ٨٩.
(٣) تفسير القرآن الكريم، ص ٣٥٠.
(٤) تفسير القرآن الكريم ، ص ٣٠٣ ، القرآن ١٥٦.
(٥) شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، طهران، ص ٢٤٨.
(٦) م. ن، ص ٢٤٩.
(٧) فصوص الحكم، القاهرة، ١٩٤٦، ص ١٧٨.
(٨) نفسير القرآن، ص ١٠٩.

في المستوى المتعالي، صحيح أن العلم اللاهوتي لا يعرف المغالاة التي تجعل الإنسان مثال الله؛ لذا هو يختصر الكلام فيقول: «والله أرحم الراحمين»، كما يقول: «عن نفسه بنفسه»[1]، لكن في موضع آخر يقف ملا صدرا ضد أولئك الذين يظنون أن الله، لن يمارس العقاب، سبب ذلك ليس وجوب تنزيهه عن كل تعطيل أخلاقي وحسب، بل أيضًا لأن العذاب يصدر عن طبيعة المذنب بالذات[2]، فكل شيء مرجعه إلى الله[3] بما في ذلك الأشياء المخلوقة انطلاقًا من صفات الانتقام والقهر، وليس العقاب سوى الاسم الآخر للحلم الالهي[4]. إن جحيم صدرا تناسبها الكتابة المرقومة فوق باب جحيم دانتي.

الحب المهلك:

إن حب العدو، حتى عندما يكون حاسمًا، خصوصًا بالنسبة إلى العقل ذاته، يبقى في متناول الإنسان عندما يكون العدو هو الإنسان، فماذا نقول وكيف نتصرف إن كان الخصم هو الله، أيمكن للمرء أن يحب ذاك الذي يدخله في المحنة؟ والحال، ألا يكون الحب مجافيًا لكل عقل، وليس فقط للعقل السليم؟

يقول ملا صدرا: إن في ذلك الفرصة المنشودة للفصل بين الأحباب الصادقين والمنافقين؛ لأن الحب والابتلاء توأمان[5]، غير أنني لا أعني هنا بالفصل، العقوبات أو الجفوات التي يهبها الله للإنسان، على سبيل التطهيرات، فهذه تكون متجاوزة أيضًا ببلاء الترك الذي لا يمكن تخطيه

---

(١) تفسير القرآن الكريم، ص ١٠٩.
(٢) تفسير القرآن الكريم، ص ٢٣٦.
(٣) أسفار، ص ٢٧٨-٢٧٩.
(٤) أسفار ص ٣٥٣.
(٥) تفسير القرآن، ص ٩٦.

من دون اللجوء إلى البلاء الذي تطابقه القناعة بأن الأفخاخ المنصوبة على طريق الوصل ليست ذات طبيعة انتقالية، وأن الحبيب يقيم سدًا لا يمكن تجاوزه. فمجنون ليلى لاذ بالأمل بفضل الجنون الخيالي الذي تملّكه، والعذاب يقدّم درجة عليا في مدارج الكمال المفرط.

من المناسب هنا أن نستبعد كل استعمال للمجاز، كما يمكننا أن نشتبه بذلك عند الأسفرياني وهو ينشد بيتًا شعريًا رائعًا:

لئن كانت جهنم توصلنا بك فإنا نخجل من كل أهل النعيم

والحال إذا أخذنا المثل حرفيًا فإن الفكرة تتعثر، هنا، بالتناقض المنطقي لأن الوصل كيف يمكن وقوعه مع ذلك الذي يحكم على الفرد بكلام حاسم في رفضه؟ فإذا كان التناقض قابلاً لتلطيفه وتحويله إلى مفارقة، فإن ذلك يكون لحساب الرجوع إلى موضوع التطهر. ولئن كانت الفكرة ترتكز على تجربة وصل مجنون على الرغم من الغياب، فإننا نحال إلى شكل من الوصل في كمون المحب، التي تقدّم للحب الخالص المفرط ركيزته العاطفية، أي شرط إمكانه كحب في صفاء القلب عندئذ نقول: لا يوجد وصل إلا في الفصل، ولا نعيم إلا في الجحيم، ولكي يبقى المجنون فرحًا، عليه أن يطرد ليلى؛ لأنه لا يستطيع أن يكون ليلى إلا في كمونه، وعليه، لا يمكن للمثل النمطي للشكل الثاني من الحب الخالص الشكوكي، أن يكون سوى هالك حقيقي كإبليس، كما تصور الحلاج روحه ومعناه ومأساته، ويبدو أن من المجازفة تصنيف الشهود الإبليسي للتوحيد المطلق في الحب الخالص، لأنه يصطبغ بصبغة العصيان في الواقع. لا يتمرّد إبليس إلا على فاطر الإنسان الذي ينبغي تكريمه، إن إمكان تثبيت الحب في العصيان هو ما يندّد به الغزالي بوصفه فظاظة[1]،

(١) إحياء...، مصدر سابق، ص ٣٣١.

إن كان صحيحًا كما يقول المحاسبي: إن الطاعة هي علامة الحب(١)، وهي ليست ثمرته فقط.

غير أن العصيان في الحقيقة يعبّر حقًّا عن تضخّم الغيرة، فالعصيان مهما كان لا معقولاً لا يخلو من معنى حتى وإن كان يزعزع العلاقة الطيبة مع المعشوق الجدير بالعبادة والإجلال. أما الحلاج هذا الكائن الاستثنائي الذي لا يمكن أن ترضيه سوى فكرة الحب الخالص وحدها، فهو لا يحسب حسابًا لهاتين الفرضيتين، لأنه استدل بالحب المحبط الذي لا يمكث راسخًا في وفاء يبدو مستحيلاً، إلا لأنه تمكّن من جعل نفسه خالصة مثل البلور في قلب الصخر.

يقول المحبوب للعشاق الذين التقاهم السري السقطي خلال وجوده، والذين يفضلهم الله على جميع أولئك الذين يعبدونه، لسبب آخر غير ذاته: «بيني وبينكم عذاب من بين عذاباتي لا يستطيع أن يتحمله أحد، يا ربنا يجب أن تجعلنا نعانيه، هل يمكنكم أن تتحملوا ما كتبت لكم، ألست أنت الذي يسقط العذاب علينا نعم هذا يكفينا ويرضينا»(٢).

هنا يبلغ الصفاء ذروته، حيث لا تدخل سادية ولامازوشية، لأن الله لا يجد متعة في صب جام العذاب، كذلك يجد العاشق متعة في معاناته، لكن لئن كان الله هو الذي يريد له تلك المحنة كانت الأسباب، جنونًا، وشذوذًا، وعدلاً مجهول الدوافع، ولعبًا عندها. بكل طيبة خاطر يتذكّر ملا صدرا الأمر، حين يشدّد على أن عذاب العارف المقذوف في الجحيم بسبب اختلالات أخلاقية يكون في آن موجعًا وعذبًا، لأن قرب المعذّب يعطى له، عندئذ يكون عذابه سببًا يجعله يتأمّل معه الحق، وهذا بنظره

(١) رسالة المؤيدين، انظر أيضاً: جامي، نفخات الأنس، ص ٨٩ ، الذي يورد أشعارًا لحمود الوراق.
(٢) مذكور، عند روزبان، ص ٢٣٢.

غاية الغبطة[١]، فبالنسبة إلى العارف الجحيم نعيم، حيث يكون الجلال الإلهي هو نمط وجوده.

لكن لا بدّ من التفكير أيضًا بالحب الخالص، بوصفه تضحية تدفع الأطروحة المركزية للحب الخالص إلى أقصى عواقبها، فهذا الأمر يعود إلى كون جزء ضئيل من حب الذات لا يمكن سبره، إذ يكون محفوظًا في الممارسة المتواصلة للحب الخالص المفرط، إذا كان حب المحبوب يمتع النفس دونما حاجة إلى استدخال مقولة اللذة، ولا حتى إلى اعتبار أن ملكوت الحبيب يتوقف على عبودية الحبيب الذي يكون ربحه مضمونًا عندئذ[٢]. وبشكل جذري أكثر إذا كان مجرّد حدث الحب يمتعه، وكان الحب وصالاً، فالفكرة مقوّض عليها بقوة في العبادة التي وضعها على لسان إبليس: «الحب واجد»، والتي تنطوي على لعبة كلامية: الحب يجعل الإنسان يجد ويدخله في الوجود[٣]، والحلاج لا يقول شيئًا آخر عندما يعلن، لحسابه الخاص، أن شمس القلوب لا تغيب أبدًا[٤]، لكن إذا كان الوجد هو المتعة التي لا يمكن فصلها عن الحب، ألا توجد مجازفة بأن تكون ذروة المصلحة في العودة الفورية قد تسللت إلى ذروة الطهرانية؟

يقول ملا صدرا: «العشق هو الطريق ورؤية المعشوق هي الجنة، والفراق هو النار، نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة»[٥]، ولا يرمي النص إلى الإعلام بأن الوضع الجحيمي هو فصال فهو يعتبر بالأحرى، أن البعد يقذف العاشق في عذاب شديد وعلى الرغم من كون السياق

(١) أسفار، ص ٣٦٠-٣٦١.
(٢) من كتاب **أخبار العاشقين** لشارح مجهول.
(٣) الحلاج، **ديوان الحلاج**، نشر وترجمة وتعليق لويس ماسينيون، ١٩٥٥، ص ٥٠.
(٤) م. ن، ص ٤٥.
(٥) **تفسير القرآن الكريم**، ص ٣٩٤.

القرآني (٧:١٠٤)، هو النار المعدة للأشرار، فإن ملا صدرا يرى فيها أثرًا من آثار عذاب الحب لجعل الفكرة ملموسة أكثر، سأقول: إن جهنم العشاق، (المميّزة من النار الأخرى لدى ملا صدرا في الصفحة نفسها)، يمكنه أن يكون ما يسمّيه العامة الفردوس النعيم، ما دام الله لا ينعم عليهم برؤيته، وانطلاقا من هذه الآية بالذات يعارض جعفر بن محمد بين نارين، النار التي تتقد في فؤاد العاشق والنار التي تلهب الكافرين[١]. لا يجوز خلط نظرية النارين هذه مع نظرية أخرى، –عرفها ملا صدر من خلال ابن عربي–، تُفرق في مجال العذاب بين نار تحرق جلود الفاسقين ونار متخيلة تنطبع في فؤاد المنافقين والوثنيين، يخطر للفيلسوف الفارسي أن يركّبها فوق بعضها البعض[٢].

رغبة الموت:

ندين الملا صدرا بأنه استدعى إلى الفكر الفلسفي موضوع رغبة الموت كمعيار لصدق الحب. بادئ ذي بدء سوف أعتبر مفهوم الصدق وهو ليس سوى مقولة فرعية في جدول الحب الخالص، نظرًا لأنه منطلق تفكير الملا صدرا الذي يفسّر هذا الجزء من الآية ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[٣]، (القرآن ٦:٦٢)[٤]. يقع الوزر على العطف فالمسألة هي في معرفة إن كنا نحب الله حقًا أو الحال إذ الموت هو أحد أسباب الوصل. إذ تمني الانتقال إلى الله هو علامة ولايتنا له، وهو بتعبير آخر علامة المحبة الحقيقية. وتاليًا، فإنّ التمسّك بالحياة يعني التمسّك بمتاع الدنيا أو بالأشخاص، ويرى ملا

(١) عند سلامي، حقائق التفسير، ص ٤٢٠، داود بن ميمون يتناول الآية بمعنى الحب المرشد إلى التفرد، فصل، ص ٢٤٤.
(٢) تفسير القرآن الكريم، ص ١٨٦–١٨٧.
(٣) سورة البقرة، آية ٩٤.
(٤) تفسير القرآن الكريم، ص ١٨٠–١٨٦.

صدرا أن «حب كل شيء ما عدا الله، يكون متفرّعًا عن حب الذات»، إنها لحكمة بليغة، فهي إذا كانت بعيدة عن حب العدو (اللهمّ إلا إذا واصلنا رؤيتنا للإنسانية وتاليًا للذات من خلال العدو)، فإنها تسمح باستيعاب الجهاد (وهو مصطلح يبدو لي أن من الواجب أن يؤخذ هنا بمعناه الحرفي). إن هذا التطهير الكامل الذي يحققه السير في الحب، يحمل في نظر ملا صدرا قيمة توترية تحدد مراقي الصعود، هناك بيت شعر للحلاج يختصر مقصده:

«اقتلوني يـــا ثقاتـــي إن في قتـلي حيــــاتي»[1].

لا يورد ملا صدرا اسم الكاتب كما هو الأغلب عندما يذكر أبياتًا، لا يفعل ذلك صونًا لضحية المتطرّفين هذه، فهذه الجماعة المتشدّدة يشير إليها الملا صدرا بسهام، وحتى في الصفحات التي تدور هنا، طالما أنه يذكر اسمه في موضع آخر وإلى حد كبير.

ولئن كان بيت الشعر هذا يختصر مقصد الفيلسوف، فليس مقصد الشهيد الكبير مطابقًا لما فهمه الملا صدرا، فبالنسبة إلى الأول، يمنح الموت عن طريق الانعتاق من الحياة الحسية مدخلاً إلى سبيل التحقق الأرفع الذي به يلوح الأمل بالوصل من خلاله، بالنسبة للحلاج يتحقق الحب الصليبي الآن عن طريق الانعتاق من الحياة الحسية وبتمزّق اللحم، ما حققه من قبل على صعيد الروح والحقيقة، لكن الحقيقة نفسها تريد، وتالياً ألّا يختلف حب الصلب عن حب التماهي من حيث الجوهر، بل من حيث الشكل. بكلام آخر: «أنا من أهوى أو أنا الحق»، قد رفعا إلى أعلى نقاط الترفّع فقط على الفناء، ففي التوتر بين الوجود والحب على قدر ما يدل الأول على الحافز المحرّك وتنوعاته النرجسية، ويدل الثاني

(١) تفسير القرآن الكريم، ص ١٨٦. الحلاج الديوان، م. س، ص ٣٣.

على مركزية الآخر لذلك الذي لا يجلب لنفسه شيئًا يجري في الخفاء، تجاوز الحب للوجود في كمونه الشخصي، لكن كيف سيتمكّن العاشق وبالأخص الآخرون من معرفة حصول الكمال، إن الجنون والنطق يستهلان التطهير الذي يتطلبه كل تصديق، وأن هذا الانتقال من الممكن إلى الواقع ومن الجوهر[1] إلى المظهر يفضي إلى التمزّق، فالصعود إلى الجلجلة هو مسار تجلٍ، فالفرضية التي قال بها الجيلاني والتي تقول: إن الحلاج تجاسر على قوله: أنا الحق، إنما كانت بغرض أوحد هو إحداث موته، ينقصها الصحة، ولكن فرضيته مأثورة ما دامت قد سمحت بالربط بين الواقعتين.

إتحاد العاقل والمعقول:

يذكر ملا صدرا حكمة النبذ العشقي في سياق تأويله للرغبة الشديدة للعشق المفهوم بوصفه رغبة مفرطة في الاتحاد أحيانًا، كان مجنون العامري مستغرقًا في العشق لدرجة أن معشوقته الطارئة كانت تنبهه: يا مجنون أنا ليلى، فلا ينظر إليها ويقول لها: «بعشقي لك عندي غنى»[2]، إن فيلسوف شيراز يضمن الحكمة على الرغم من أنه لا يذكرها كحكمة تماه، فحرصت على التفريق بينهما، يبد أنه من الواضح أن من شأن إحدًاهما الوقوع على الأخرى؛ لأن من الممكن التفكير أنه فقط حيث يكون الحبيب هو المحبوبة لا يعود ثمة حاجة إلى حضورها الجسدي، وتاليًا لاداعي لمشاطرته الفراش، وبالعكس منذ أن يكتشف نفسه عاشقًا بفعل عشقه، وليس أكثر بفعل الشخص الطبيعي، تستطيع صورة المحبوبة نفسها أن تتوقف تدريجيًا وتتجمّد في مطلب الهوية، والحال فإن ملا

(١) ديوان أخبار، القاهرة، ١٩٩٠ ص ٢٧٣.
(٢) أسفار، ص ١٧٧.

صدرا سيقوم بالضبط بتأويل الهوية بوصفهما اتحادًا بصورة المحبوبة، وللتدليل على تضافر الحكمتين المأثورتين، يورد بحق أشعار شاعر لا يسميه (أشعار الحلاج) على خطى أنا ليلى:

أنـــا مـــن أهـــوى
ومـن أهـــوى أنـــا
نحـن روحـــان حللنـــا بدنـــا
فـــإذا رأيتنـــي رأيتـــــه
وإذا رأيتـــــه رأيتنـــــــــا[1]

إن ملا صدرا الذي لا يجهل أن القصيدة هي للحلاج[2]، يشرحها في موضع آخر بوصفها أثرًا من آثار التألّه، وهو ارتداء الصفات الإلهية[3] وفقًا للتعريف الذي يعطيه الجنيد للمحبة[4]. أحيانًا يوردها كما لو كانت قصيدة عادية.

يطعن ملا صدرا في كل اتحاد بين أفراد يفهم كأنه مزجٌ جسديٌّ، فهو منطقي مع نفسه، يربط العشق بالنفسي، وليس بالجسدي، فالاتحاد هو عملية فكرية وروحية مصدرها الرغبة الشديدة للعشق، وهو يفسِّر بصفته وصلة بين النفس العاقلة وصورة العاقل الفعال واتحاد الشاعر مع صورة المشعور[5]، الذي تستحيل من دونه أية حركة بين الجواهر، لا شيء يدلل على أنه يتناول حكمة المجنون، ولا حتى هنا، قصيدة الحلاج، بمعنى

(١) **أسفار**، ص ١٧٨.
(٢) **مفاتيح الغيب**، بيروت الإرشاد ١٩٩٠، ص ٢٧٣.
(٣) **مفاتيح الغيب**، ص ٥٥٧.
(٤) إحلال صفات المحبوب محل صفات الحبيب، **الرسالة القشيرية**، ص ٣٢١.
(٥) **أسفار**، ص ١٧٧.

إلهي، صحيح أن ذلك ممكن عبر ما يقوله وفقًا لحديث يأخذه بلا شك عن شرح الطوسي لابن سينا يقول: إن هناك نوعين من الحب البشري: حقيقي ومجازي، مع ذلك لا يحق لنا القيام بالتحويل لا لأنه لم يقم به، بل خصوصًا لأن هذا من شأنه إضعاف قوله بدلاً من تعزيزه، من المهم أن يتمكن إنسان من القول: أنا من أهوى وأن يكون لقوله معنى حتى وإن كانت امرأة بعينها هي المنشودة، وبعد فإن عقلنة صورة المحبوبة لا يؤدي إلى أن يكون جوهر الآخر هو جوهرها، بل تلقى فيضًا من العقل الفعال ذاته، نعني من عالم الأمر(١)، فالعلم يزيل مادية موضوعه حتى عندما يعترف له بوجود عقلي. ليلى المعقولة، تنتقل من شيء محسوس، إلى حقيقة روحية وتكون مدركة في العقل الفعال. من النافل إذًا، التمثيل الترميزي على الحكمة الفلسفية، فلا يوجد معنى عادي دنيوي إلى جانب معنى مقدس أو تحية، إذ إن كل عملية عقلية تحقق الاتحاد، لأن العقل هو الأشياء التي يعقلها وهو يغدو الأشياء والأمور المعقولة، وهذا يعني أنه يتغيّر، ويمكنه أن يزيد معقولاته حتى يتحد بالعقل الفعال ذاته، ولئن كان لا بدّ من ذكر انتقال ما، فهو ليس من المدنّس إلى المقدّس، بل من المفرد إلى العام، فالعشق يحمل إلى اللغة الشأن اليومي، ويسمح بالحدس بأن النفس تصير ما تعقله.

أمّا ما كان يحول دون قبول ابن سينا بالأطروحة هذه، فهو أنه لم يكن يرى كيف كان يمكن أن يتغير الجوهر، كان على ملا صدرا في نظريته حول حركة الجواهر، أن يجعل من الممكن أن ينطوي تطورًا ما على بلوغ حالات من الوجود عليا أو سفلى، وذلك على قدر ما تكون الملكات متزايدة أو متناقصة، فالمعرفة لا تضاف إلى الوجود، فهي وجود بالفعل،

(١) يقابل العقل الفعال الروح القدس في ألفاظ التنزيل، أسفار، ص ٢٣.

بحيث إن تعقلاً ما لا يلغي تعقلاً سبقه، هذا ما يحدث في حالة إعراض الجوهر وحوادثه، الوجود نماء، تطور باستثناء الوجود الإلهي، توجد هنا حقًا نظرية معينة في التألّه تسمح بالقول: إن الصوفي هو الله، بمعنى أنه بنعمة الله ولطفه انعتق من عبودية النفس البدنية والصفات البشرية[1]. ركبت بحرًا وانكسرت السفينة، هذا القول الحلاجي ليس فيه أي شيء مأساوي بنظر ملا صدرا طالما أنه يترجم منعطفًا في التطور الشخصي[2]، فما يعني في الإنسان هو فقط ما ليس الله، مع أن الإنسان يتخلّد بخلود الله[3]، وكما أن جوهر الحبيب يتكاثف بكل ما يعقله فلا مناص لليلى من التماهي في آخر المطاف ليس مع شكل وارد[4]، بل مع أكبر عدد من المعقولات إن لم تتماه معها كلها[5]. فالمعقولات هي المكوّنة للعقل الفعال، أصل الموجودات ومآلها، الذي يملك، فضلاً عن وجوده بذاته، وجودًا بذاته وبذاته، على قدر كمالها[6].

على الرغم من كون كاتبنا يقول باتحاد العالم والمعلوم على صعيد الإحساس[7]، أيضًا، فإن اتحاد العاقل والمعقول يكون ذا مقام أرفع ويكون الانتقال من مقام إلى آخر تحديدًا إلى اللحظة الجنونية، فيأتي مؤكدًا لكون

---

(١) **تفسير القرآن الكريم**، ص ٣٩٨-٣٩٩.

(٢) **مفاتيح الغيب**، ص ٦٢٨، **الأسفار**، ص ٢٣٨. الذي يسترجع مجاز الجسم السفينة يعلن أن الموت حسن ما دام طبيعياً.

(٣) تفسير **القرآن الكريم**، ص ١١.

(٤) يعلم ملا صدرا عن طريق ابن عربي أن ليلى تجتذب إليها أشعة حب متوجهة إلى الله في الحقيقة، عن حكمة الإشراق للسهروردي، م.س، ص ٥٣١.

(٥) النفس البشرية خليقة بمعرفة كل حقائق الكون والاتحاد بها عقليًا، ملا صدرا، رسالة اتحاد العاقل والمعقول في مجموعة رسائل فلسفة صدر المتألهين، م. س، ص ٩٨، عملياً العقل الفعال فينا هو كل الموجودات، ص ٣٢٦.

(٦) **أسفار**، ص ١٤٠. انظر أيضاً: الشواهد الربوبية، م.س، ص ٢٤٥، الاختلاف بين الحالين هو تباين في النظر.

(٧) **أسفار**، ص ٣١٦.

النفس صارت قابلة للصورة المتخيلة، وإنّ هذه بدورها صارت مادة للصورة المعقولة[1]. إذًا، إن النفس هي عقل بالقوة وإن الجوهر يتغير بحسب المراتب المتعددة[2] من الحالة التخيلية إلى العقل العملي، إلى العقل الفعال حال العرفاء والمؤمنين، إلى روح القداسة المختص بأولياء الله[3]. وهي تكمل جوهرها من دون أن تكتسب صفات، ففي الوجود توترات مقابلة لكل حقيقة، وبالتالي يكفي إتمام الوجود حتى يكتمل الجوهر.

يرى ملا صدرا أن حقيقة الشهادة المجنونية تعود إلى الاعتراف بأن الصورة الجوهرية المرغوبة ليست هذه الصورة الخارجية العرضية[4]، وأن الصورة المدركة التي لا يجري استخلاصها من خلال سيرورة تجريدية تفيض من النفس ذاتها[5]، مع أن المجنون يستبدل المفهوم الذي يعتبر أن الصورة الخارجية تعبّر عن كيان المحبوبة بفكرة تقول: إن هذه الصورة التي لا يمكنها أن تطرأ عليها أو تمتزج بروحها، عليها أن تكون متطابقة مع روحها، هي صورة المحبوبة كما يتصورها حبيبها.

إن تناول صدرا للتصوّر المجنوني يمكن تتبعه وتواصله في أفق الاتحاد الثيولوجي مع الله[6]، ومع عقيدة وحدانية الوجود التي تسمح بالتعرّف في ليلى إلى تعبير كثيف عن الوجود، وكذلك عن المجنون نفسه، وهكذا يرتدي الله شكلين: شكل المحبوب من كل المخلوقات،

---

(١) أسفار، ص ٣٣١.
(٢) أسفار، ص ٣٦٦.
(٣) أسفار، ص٩٧، كتاب المشاهير، باريس، طهران، ١٩٦٤، ص ٦٢.
(٤) أسفار، ص ١٧٧.
(٥) أسفار ص ١٧٩- ١٨٠.
(٦) المبدأ والمعاد، بيروت، دار الهادي ٢٠٠٠، ص ٣٤٢.

وشكل العاشق لمخلوقاته كلها؛ لأنها معلولاته[1]. فمن بين السمات التي تصور العارف وتسمه يتحذّر بعضها من الكوكبة الجنونية، مثل التوحش بمعناه الأخلاقي العادي، والجنون من دون أن يكون ثمة حاجة بعد الآن لتسمية عاشق ليلى[2].

في هذا الضوء تسمح قصيدة الحلاج لملا صدرا بالتسجّل في سجل معروف، فهي تمثل الفناء كتماه، فالفراشة التي تحرقها الشمعة تصير نارًا، أما ترجمتها الصوفية فهي أن النفس المستنيرة بنور الله الموصولة بعالم السؤدد تكون مغلّفة بأسماء الله لدرجة أن رؤيتها تعني رؤية الله[3]. هذا يعني أن الصوفي لا يستفيد إلا بمقدار ما يتجوهر بروح السيد[4]، والحال أليس ثمة مجال لإدراج فيلسوفنا في مفهوم جديد للشطح مهما ذكرنا اشتقاق اللفظ بمعنى الحركة[5]، وعليه ما معنى الحركة الجوهرية إن لم يكن تجاوزًا للحدود من طريق هي الإنسان مع ما هو ليس عليه، فالمحجوب يتكشف على قدر قوة التغيّر، بكلام أدق نقول: إن الكشف هو التغيّر عينه، وصيرورة العقل الفعال تمر حتمًا بانقلاب الذات الإنسانية على نفسها المكتوبة لكي ترتد بكليتها إلى الحق. ويورد ملا صدرا روايات الحلاج مع روايات القيصري.

بينـــي وبينـــك إنيـــي ينازعنـــــي

فــــاكشف بلطفك إنيـــي مـــن البيـــن[6].

---

(١) مفاتيح الغيب، ص ٣٤٧.

(٢) أسفار، ص ١٨٩.

(٣) تفسير القرآن الكريم، بيروت ١٩٩٨، ص ٢٠٤.

(٤) تفسير القرآن الكريم، ص ٢٠٥.

(٥) سراج لمعة، ص ٤٥٣.

(٦) السهروردي، كتاب الحكمة المشرقية، ص ٦٣٦.

بما أن هذا البيت من الشعر بالذات يساعده على تمثيل الفناء[1]، فإن في استطاعتنا أن نركب الفناء الصوفي على الصيرورة الفلسفية للعقل الفعال، ويبدو لي من بين كل تعريفات الحب الصوفي أن تعريف الجنيد، حيث تتشارك أفعال التجرّد مع صفاته الذاتية الخاصة، مع أفعال اكتساب صفات المحبوب هو الأكثر تناسباً مع فكرته، إذا شئنا التسليم بأن نظرية الحركة الجوهرية بين الجواهر تنطوي على نواته، وخلافًا لأولئك الذين يرون في حالة الاتحاد وهمًا ناتجًا عن القرب وحده، يرى ملا صدرا وصلة حقيقية، ليست انصهارًا ولا حلولاً من الطراز المسيحي.

إن تأويل صدرا أنا الحق يرفض الانحياز المجرد إلى مثل أنا ليلى، لأن المثل مستعمل بمعنى شديد، معنى التماهي مع الجوهر الإلهي، وليس فقط مع العقل الفعال، إن الفيلسوف يندرج بالأولى في إطار محدّد جدًا، إطار تنكر الحلاج لعدم فهمه للحدث الذي وقع له، فقد طاب له أن يصف خطأه بأنه كفر القلب، وبتعبير آخر هرطقة ضلالة ناجمة عن العشق[2]. وذلك خطأ من تخيّل أن الحلاج قد تاب عنه متخليًا عن المضمون الحرفي لمفارقاته[3]، ولم يتراجع النصارى عن هذه الضلالة، إذ إنهم أساؤوا فهم النفس العيسوية[4].

صحيح أن القلب المصفّى[5] يعكس نور الله وجمال الوحدانية، لكن هذا لا ينبغي له أن يفضي إلى الظن بأن صورة الله تستقر في مرآة الإنية

(١) السهروردي، كتاب الحكمة الإشراق، ص ٤٠٢، ٦٣٧.
(٢) مفاتيح الغيب، ص ٢٥١.
(٣) مفاتيح الغيب، ص ٥٤٢.
(٤) مفاتيح الغيب، ص ٥٤٢.
(٥) تصفية المرآة هي المرحلة الإلزامية وإن كانت سلبيته، مفاتيح الغيب، ص ٥٤٨، تفسير القرآن الكريم، ص ٩٧ ، لكن الحجب قد تنجم عن أسباب عليا، م.ن، ص ٥٨٠-٥٨١.

البشرية، وإنما تجلّت لها[1] لا غير.

توحيد الله في منظومة الحب الفريد

يصف ملا صدرا الحب الخالص بأنه عبادة مطلقة المتعة من كل اهتمام ذاتي، من كل هم، هو بمنزلة الحبس للنفس، لأنه يضع الفكرة في إطار لاهوتي، وهكذا فإن أهل الحب الخالص يعبدون الله بما هو أهل للعبادة، وليس بسبب إحدى صفاته الحسنى، مثل الرحمة والنعمة، أو النقمة التي توزع الناس في الفردوس، أو النار. صفوة القول: لا ينبغي تفضيل أحد أسمائه الحسنى على سواه، فالذي يعبد الرحمة ليس هو الذي يعبد الانتقام، وتاليًا فإن الحب الخالص يرقى فوق هذه المفاضلات، ولا يعبد سوى الذات الإلهية. فيحيط إذًا بحب جميع الصفات، بحيث إن الحب الحقيقي يدفع أيضًا إلى حب ما هو إلا الدلالات، والبدايات التي ينزلها المحبوب بالمحب، لأن كل ما يفعل الحبيب فهو محبوب، ويستشهد الفيلسوف بالتائية الكبيرة لابن الفارض.

وإن فتن العشـــــاق بعض محاســـــن

لديك فكل منـــك موضـــع فتنتـــي

(١) يمكن أيضاً أن يكتب فيها من دون تغيير المعنى، تفسير القرآن الكريم، ص ٢٦٦.

المعرفة الشهودية

المرأة من خلال المعرفة الشهودية

فروزان الراسخي[1]

لو اعتبرنا المعرفة الدينية معرفة تتشكّل على أساس النصوص الدينية المقدّسة وحول محورها، لأمكن القول: إن العقل والشهود كان لهما في هذه المعرفة الدور والتأثير الأكبر، باعتبارهما أبرز مصادر المعرفة البشرية. وبعبارة أخرى، حينما يضع البشر النصوص الوحيانية والسماوية في قوالبهم العقلية والشهودية، فسوف يظهر إلى النور شيء اسمه (المعرفة الدينية). وعلى هذا الأساس يمكن القول: إن العقل والشهود يرتبطان أولاً بعلاقة متبادلة فيؤثّران في بعضهما ويتأثران من بعضهما، ثم إن حصيلة هذه العلاقة سوف ترتبط بدورها بعلاقة متبادلة مع نصوص الوحي والسماء، فتكون الحصيلة النهائية هي (المعرفة الدينية).

وفيما يتصل بقضايا المرأة، أدلت النصوص الوحيانية والسماوية بالعديد من المفاهيم والأفكار، كما أفصح الفلاسفة وأهل العقل عن آراء عدة، إلى جانب ما أطلقه العرفان وأهل الشهود من أفكار وآراء. بيد أن كل واحد من العرفاء الذين تحدثوا في هذا الجانب كان ينحاز بالتالي إلى أحد الأديان. وبهذا كانت أفكارهم تستند من ناحية إلى كشوفهم

---

(١) باحثة إيرانية.

ومشاهداتهم، وإلى النصوص الوحيانية والسماوية من ناحية أخرى. وبكلمة ثانية فإن آراءهم كانت ثمرة العلاقة المتبادلة بين الشهود والوحي. إن رصد الكيفية التي استطاع بها العرفاء الجمع بين هذين المصدرين من دون أن يتعدوا عن شهودهم ولا عن نصوصهم الدينية، ممارسة لها قيمة ومتعة من الناحية التعليمية والدراسية. وهذا هو تحديدًا ما قمنا به في هذه الدراسة فيما يتصل بكوكبة من العرفاء المسلمين والمسيحيين. وحيث إن هؤلاء العرفاء ينتمون للديانتين الإسلامية والمسيحية، فقد كان للمقارنة بين آرائهم ونظرياتهم فائدة تكميلية تضاف إلى فوائد البحث.

وبالطبع، فإن طروحات هؤلاء النفر من العرفاء لا تعني استقصاء لآراء كافة العرفاء المسلمين والمسيحيين، كما أنها لا تعبّر بالضرورة عن عقائد الديانتين الإسلامية والمسيحية، لهذا يبقى الطريق أمامنا طويلاً إلى حين الإحاطة بطروحات كافة الأديان والعرفاء فيما يرتبط بقضايا المرأة.

المرأة عند العرفاء المسلمين والمسيحيين

رغم أننا دخلنا في القرن الحادي والعشرين وخلّفنا وراءنا تجربة تلك القرون الطويلة المتمادية، مازالت قضية «المرأة» إحدى أهم القضايا. والمراد بقضية المرأة هو: الوضع الذي هي عليه، والوضع الذي ينبغي أن تكون عليه.

وبالرغم من أن البعض يرى أن دراسة المشاكل والعقبات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تتعرّض لها المرأة، أمر ضروري وملح، فإن الدراسة العميقة الفكرية للمرأة لا بدّ منها، فطبيعة فهم المرأة هي التي تبلور الرأي العام وتنتهي إلى صياغة النظرة السائدة نحو المرأة.

من هنا يعدّ البحث عن المبادئ التي تنطلق منها النظرة نحو المرأة،

–والتي هي بحجم العمر الإنساني–، أمرًا يساعد على تسليط الضوء على قضية المرأة. ورغم إنجاز الكثير من البحوث والدراسات في هذا المضمار، فإن قضية المرأة ما زالت حية وجديرة بالدراسة دائمًا ومازالت التساؤلات بهذا الشأن تتطلب إجابات جديدة وأكثر منطقية.

وتعدّ النظرة الدينية إحدى أهم وجهات النظر التي كان لها أثر قاطع منذ القدم في بلورة وجهة نظر الرأي العام نحو المرأة. وما ستتحدث عنه هذه المقالة هو رؤية العرفاء للمرأة وطبيعة نظرتهم إليها.

فالرؤية العرفانية للعالم تختلف اختلافًا كبيرًا ومن جوانب عديدة عن أية رؤية أخرى للعالم. وللعرفاء وجهة نظر خاصة في الإنسان توفر لهم تفسيرًا للمرأة يختلف عن تفسير غيرهم من العلماء.

الإنسان من وجهة نظر العرفاء: خليفة الله، ولهذا فهو مسؤول، بسبب ما لديه من إرادة حرة، وطريق الكمال والإنسانية مفتوح بوجه الجميع. وليس بمقدور عقبة أن تحول دون انطلاق أي أحد فيه، ما لم ينصرف بإرادته عن ذلك.

صحيح أن الله تعالى خلق النوع الإنساني على شكل رجل وامرأة، غير أن جنس أي منهما، غير مؤثر قط على مقام الإنسان كخليفة إلهي. فنسبة الجنس للإنسان في هذا المضمار كنسبة العرض إلى الجوهر.

والعالم من وجهة النظر العرفانية بمثابة تجلّ للأسماء الإلهية، ولا وجود للتكرر في هذه التجليات مع كمون حكمة ما خلف كل تجلٍ منها، ولذلك بالإمكان التساؤل: ما هو الاسم الإلهي الذي تتجلى به المرأة في الخلقة؟ وما هو دورها الذي ينسجم مع هذا التجلي في مصنع الوجود؟ وهذا الأمر بالذات دفع بالعرفاء للاهتمام بالوجوه المؤنثة في الذات الإلهية. وتتصل هذه الوجوه في معظمها بتجليات الرحمة،

ولديها آثار خاصة في الخلقة. ومن الضروري الاهتمام بها في السلوك العرفاني والانتفاع بها أيضًا.

ومن جانب آخر، تواجه المرأة كسالكة، الكثير من المشاكل والصعاب في طريقتها المعنوية. فقد خلقت لها مختلف الآراء والظروف الاجتماعية والثقافية الكثير من القيود والمحدوديات التي ينبثق منها السؤال التالي: هل بإمكان المرأة الانطلاق كالرجل في طريق الإنسانية والمعرفة الإلهية، من دون أن يعمل جنسها الأنثوي على حرمانها من بعض الدرجات والاستحقاقات؟

ومما يجدر ذكره هو أن الخلقة الخاصة بالمرأة، – ورغم وجود جميع تلك المشاكل والعراقيل –، توفر لها بعض الاستحقاقات التي ربما بإمكانها التعويض عن بعض الحرمان في المجالات الأخرى، بل وربما لها القابلية على إزاحة بعض العراقيل الملقاة في طريقها.

والأمر الآخر الذي يستقطب أنظار العرفاء هو عنصر الأمومة، ورمز الأم، والحب الأمومي، والذي يؤدي دورًا عظيمًا في تربية الإنسان المعنوية، وتنمية عواطفه واستعداداته ومواهبه، ولا يقل عن دور المرأة العظيم الآخر في الاستمرار المادي للنوع الإنساني.

دراسة أبعاد هذه القضية بإمكانها أن تسلط الضوء على الكثير من الأمور وتميط اللثام عن كثير من الجوانب الخفية مثل: الحكمة من خلق الناس ذكرًا وأنثى، والعلاقات القائمة بين هذين الجنسين، والدعم الذي بإمكان كل منهما أن يقدّمه للآخر من أجل رقيّه معنويًا، والدور المكمّل الذي يلعبه كل منهما إزاء الآخر... الخ. كما سيتضح من خلال هذه الدراسة أن الرؤية التقليدية نحو المرأة، –والتي تهدف إلى تحديدها وتهميش دورها–، غير منبعثة من منطلق ديني أصيل، ولا صادر عن

رؤية عرفانية للكون.

ولذلك ينصب البحث في هذه المقالة بالدرجة الأولى على معرفة ودراسة وجهة نظر العرفاء المسلمين والمسيحيين (رجالاً ونساء) بشأن المرأة (عارفة وغير عارفة). ولا شك في أننا سنبحث خلال هذه الدراسة عن موقع المرأة في نظام العرفان الإسلامي والمسيحي، وهل نظر إليها فيه من زاوية كونها أنثى أم كإنسانة.

وتهتم هذه المقالة بالدرجة الثانية، بدور المرأة العارفة في تاريخ العرفان الإسلامي والمسيحي. فقد انطلقت المرأة، - وعلى غرار الرجل-، في وادي العرفان وذلك من خلال الاتصال المباشر بالله، ومن أجل تلبية حاجاتها المعنوية. واهتمت هذه المقالة على سبيل الإجمال بالدور العملي للمرأة وضمن فترة زمنية خاصة.

وقمنا في النهاية بمقارنة بين وجهتي نظر العرفاء المسلمين والمسيحيين إزاء المرأة. وقد كشفت هذه المقارنة عن الكثير من نقاط الاشتراك والاختلاف، الأمر الذي مهّد الطريق لفهم «قضية المرأة» ضمن إطار السلوك العرفاني.

ومن الأسئلة المثارة في هذه المقالة والتي كنا نبحث عن إجابة عنها، السؤال التالي: هل وجهة نظر العرفان الإسلامي والمسيحي للمرأة، متأثرة في معظمها بالقرآن والكتاب المقدّس، أم بعوامل اجتماعية وثقافية أخرى؟

والأمر الملفت للنظر هو: بالرغم من الاختلاف الواضح بين الرواية القرآنية ورواية الكتاب المقدّس لقصة خلقة آدم وحواء وهبوطهما من الجنة إلى الأرض، نجد أن بعض العرفاء والمتكلمين قد تجاهلوا السرد القرآني، واتخذوا من رواية الكتاب المقدّس المحرّفة أساسًا لنظرتهم نحو

المرأة[1].

وربما يمكن القول: إن جذور كل هذا الجفاء والتعامل القاسي مع المرأة، نابعة من التفسير الخاطئ لقصة بداية الخلقة البشرية، وقد استندت إلى ذلك أيضًا بعض الآراء الكلامية والفقهية، وترتبت عليها العديد من الآثار العملية، كحرمان المرأة من النشاطات المعنوية والمادية، وبالتالي تهميش دورها الاجتماعي، لكونها قد تكون مطية للفساد والإفساد، وهو رأي مستنبط من الكتاب المقدّس.

حواء في القرآن الكريم والكتاب المقدس

وردت قصة الخلقة في القرآن والعهد القديم. ولم يذكر القرآن الكريم اسم حواء، إلا أنه أشار إليها كزوجة.

أما بشأن خلقة الإنسان، فيتحدّث القرآن الكريم عن «النفس الواحدة» التي هي إشارة إلى آدم، وعن خلق زوجه منه، ثم خلق سائر الناس منهما معًا:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾[2].

﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[3].

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[4].

---

(١) راجع: **تاريخ الطبري**، حيث نلاحظ أخذ هذا العالم المسلم برواية الكتاب المقدّس وتحدثه بصراحة عن قصة انخداع آدم وحواء كما وردت في هذا الكتاب.

(٢) سورة **النساء**، آية ١.

(٣) سورة **الأنعام**، آية ٩٨.

(٤) سورة **الأعراف**، آية ١٨٩.

﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[1].

هذه الآيات تشير في مجملها إلى خلق إنسان واحد في بادئ الأمر، ثم خلق زوجته منه، ثم بدأ عملية التكاثر من خلالهما:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[2].

إن القرآن الكريم قد استعرض حادثة الهبوط التي أدّى فيها آدم وحواء الدور الأصلي، في ثلاث سور[3]. وقد أخذ هذا الاستعراض تفصيلاً أكبر في سورة الأعراف، أما في سورتي البقرة وطه، فهناك بعض النقاط الأخرى.

ففي سورة الأعراف، نقرأ بعد ذكر خلق الإنسان وامتناع إبليس عن السجود لآدم، وطلب الاستمهال من الله، ما يلي:

﴿وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (١٩) فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ...﴾[4].

هذه الآيات تتحدث عن وسوسة الشيطان لآدم، ثم أكل كل من آدم وزوجته من الشجرة. أي أن العصيان قد نسب إلى آدم والهبوط إلى الجميع.

من خلال ملاحظة السور الثلاث يمكن القول: إن العصيان الذي أدّى إلى الهبوط، قد حدث من قبل آدم وزوجته بتأثير الوسوسة الشيطانية، بل نلاحظ اللوم الإلهي في بعض الآيات موجهًا نحو آدم فقط. غير أن

---

(١) سورة الزمر، آية ٦.
(٢) سورة الحجرات، آية ١٣.
(٣) سورة الأعراف، آية ١٧-١٨-١٩، وسورة البقرة، آية ٣٥-٣٨، وسورة طه، آية ١١٧- ١٢٣.
(٤) سورة الأعراف، آية ١٩-٢٠.

استخدام ضمائر التثنية في جميع الموارد، وضمير الجمع في الهبوط، يدل على أن هذا العمل لا يخص شخصًا واحدًا، بل إن سياق بعض الآيات ينمّ عن أن آدم قد خوطب وعوتب من قبل الخالق تعالى بوصفه ممثل النوع البشري. وما يهمّنا على هذا الصعيد هو دور زوجة آدم، –حواء–، الذي لم نلاحظ في القرآن أي تأكيد عليه، وإنما تحدث القرآن عنها كشريك لآدم في جميع أعماله.

تحدثت سورة البقرة عن هذا الأمر مع الإشارة إلى أمور أخرى، نلاحظ في هذه السورة الإشارة بإجمال إلى وسوسة الشيطان، بينما تحدثت بتفصيل أكبر عن آثار ونتائج الهبوط.

وتقدّم سورة طه معلومات أكبر عن الوضع ما قبل الهبوط ووسوسة الشيطان.

أما هذه الآيات فتتحدث عن وسوسة الشيطان لآدم، ثم أكل كل من آدم وزوجه من الشجرة. أي أن العصيان قد نسب إلى آدم والهبوط إلى الجميع.

أما حواء فلها دور أهم في الكتاب المقدّس:

أشير إلى حواء لأول مرة في سفر التكوين في العهد القديم حين التحدث عن خلق آدم: (فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرًا وأنثى خلقهم وباركهم الله، وقال لهم: « أنموا وأكثروا واملأوا الأرض...»).

ووردت رواية خلق حواء بعد ذلك بالشكل التالي:

وقال الرب الإله: «لا يحسن أن يكون الإنسان وحده، فلأصنعن له عونًا يناسبه».

« فأوقع الرب الإله سباتًا عميقًا على الإنسان فنام، فأخذ إحدى أضلاعه وسدّ مكانها بلحم، وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من الإنسان امرأة، فأتى بها الإنسان، فقال الإنسان: «هذه المرأة هي عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تسمّى امرأة؛ لأنها من أمري أخذت، ولذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلزم امرأته فيصيران جسدًا واحدًا»[1].

ويمكن أن يثار على هذا الصعيد السؤال التالي: إذا كان الله قد نسب في بادئ الأمر خلق الإنسان من ذكر وأنثى إلى نفسه، فكيف تحدث أيضًا عن خلق حواء من آدم؟ ففي الآيات الأولى قد استخدمت جميع الضمائر بصيغة الجمع، وأعطيت البركة لكل من الرجل والمرأة، وأطلق اسم الإنسان على كل منهما. ولكن هناك بعض النقاط التي تشير إلى خلق حواء من آدم. أولاً: إن حواء قد خلقت لآدم لأنه كان يعاني من الوحدة فخلق الله له عونًا يناسبه، من أحد أضلاعه. ثانيًا: إن حواء جزء من وجود آدم ولهذا فإنها متعلّقة به.

دور حواء في الهبوط:

نقرأ في العهد القديم:

وكان كلاهما عريانين، الإنسان وامرأته وهما لا يخجلان[2]، وكانت الحية أحيل جميع حيوانات الحقول التي صنعها الرب الإله، فقالت للمرأة: أيقينًا قال الله: لا تأكلا من جمع أشجار الجنة؟ فقالت المرأة للحية: من ثمر أشجار الجنة نأكل، وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة، فقال الله: لا تأكلا منه ولا تمساه كيلا تموتا. فقالت الحية للمرأة: «موتًا

(١) سفر التكوين: ٢/١٨-٢٤

(٢) سفر التكوين: ٢-٢٥.

لا تموتان، فالله عالم أنكما في يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتصيران كآلهة تعرفان الخير والشر»، ورأت المرأة أن الشجرة طيبة للأكل ومتعة للعيون، وأن الشجرة منية للتعقل. فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت أيضًا زوجها الذي معها فأكل، فانفتحت أعينهما فعرفا أنهما عريانان فخاطا من ورق التين وصنعا لهما منه مآزر، فسمعا وقع خطى الرب الإله وهو يتمشّى في الجنة عند نسيم النهار، فاختبأ الإنسان وامرأته من وجه الرب الإله فيما بين أشجار الجنة، فنادى الرب الإله الإنسان وقال له: أين أنت؟ قال: إني سمعت وقع خطاك في الجنة فخفت لأني عريان فاختبأت. قال: فمن أعلمك أنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي أمرتك ألا تأكل منها؟ فقال الإنسان: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت، فقال الرب الإله للمرأة: ماذا فعلت؟ فقالت المرأة: الحية أغوتني فأكلت.. وقال للمرأة لأكثرنّ مشقات حملك تكثيرًا، فبالمشقة تلدين البنين وإلى رجلك تنقاد أشواقك وهو يسودك، وقال لآدم: لأنك سمعت لصوت امرأتك فأكلت من الشجرة التي أمرتك أن لا تأكل منها، فملعونة الأرض بسببك، بمشقة تأكل منها طول أيام حياتك.. بعرق جبينك تأكل خبزًا حتى تعود إلى الأرض، فمنها أخذت لأنك تراب وإلى التراب تعود.. وقال الرب الإله: هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا، فيعرف الخير والشر، فلا يمدن الآن يده فيأخذ من شجرة الحياة أيضًا ويأكل فيحيا للأبد، فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليحرث الأرض التي أخذ منها، فطرد الإنسان وأقام شرقي جنة عدن الكروبيين وشعلة سبق متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة»[1].

وفي هذه الرواية الكثير من الرموز القابلة للتفسير. فالعهد القديم

---

(١) سفر التكوين، الإصحاح الثالث.

ينسب هبوط الإنسان إلى خطأ حواء وانطلاء حيلة الحية (الكائن الموسوس) عليها، وتحريض حواء لآدم على التمرّد على الأمر الذي أوجب إهباطهما معًا من الجنة واستحقاق العقوبة الإلهية.

أشير في العهد الجديد إلى قصة الهبوط في موضعين، وخلال الرسائل التي كتبها بولس الرسول الذي يبدو أنه قد أخذ برواية العهد القديم. فهو يقول: «فإني أغار عليكم غيرة الله لأني خطبتكم لزوج واحد، خطبة عذراء طاهرة تزف إلى المسيح، ولكني أخشى عليكم أن يكون مثلكم مثل حواء التي أغوتها الحية بحيلتها، فتفسد بصائركم وتتحول عن صفائها لدى المسيح»[١].

والموضع الآخر هو:

« فإنّ آدم هو الذي جبل أولاً وبعده حواء، ولم يغو آدم، بل المرأة هي التي أغويت فوقعت في المعصية، غير أن الخلاص يأتيها من الأمومة إذا ثبتت على الإيمان والمحبة والقداسة مع الرزانة»[٢].

ولذلك تنتقل قصة خلق حواء وتقصيرها في هبوط آدم إلى الكنيسة المسيحية كميراث لا يقبل الغلط. وأخذت هذه الفكرة تترعرع في الفكر المسيحي من بعد عيسى المسيح رغم تعاليمه وسلوكه الواضح في هذا المضمار.

فالهرب من المرأة ومحاربتها عند المسيحيين، أمر له جذور في العهد القديم والثقافة اليهودية. وقد ينظر فيما بعد إلى هبوط آدم، - مضافًا إلى كونه بسبب خدعة حواء -، على أنه ناجم عن العلاقة الجنسية والزواج. ولذلك أخذت المسيحية تثني على العزوبة واعتزال الحياة الزوجية وتحت

(١) العهد الجديد، الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس، ١١/٢و٣.
(٢) العهد الجديد، الرسالة الأولى إلى أهل طيموتاوس، ٢/١٣-١٥.

عليها، إلا عند الضرورة.

إذًا فرواية العهد القديم بشأن خلق حواء ودورها في هبوط الإنسان، كانت من القوة بحيث أثرت على الأديان السامية الثلاثة، أي اليهودية والمسيحية والإسلام، وراح علماء الدين ينظرون إليها كرواية يمكن الاعتماد عليها.

وينبغي القول: إن الاشتراكات في روايتي القرآن والكتاب المقدّس بشأن الهبوط أقل بكثير من الاختلافات الفاحشة فيما بينهما.

فكلا الروايتين تتحدّث عن سكن آدم وزوجه في الجنة، وسماح الله تعالى لهما بالأكل من جميع ما فيها عدا شجرة واحدة.

وتحدث الكتاب المقدّس عن الحية، والقرآن الكريم عن الشيطان، كعامل وسوسة في الجنة. كما اتفق الاثنان على أن أكل الثمرة المحرّمة كان هو السبب في الهبوط.

ويبدأ الاختلاف في روايتي القرآن الكريم والكتاب المقدّس للهبوط، من دور حواء فيه. فالقرآن حينما يتحدّث عن الوسوسة الشيطانية، يأتي بالضمائر في صيغة المثنّى أي تشمل كلا من آدم وحواء، **فيقول:** ﴿**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ**﴾[1]، و﴿**فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ**﴾[2]، و﴿**فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ**﴾[3]، و﴿**وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ**﴾[4] **فالقرآن لا يقول:** إن المرأة مصدر الذنب والفتنة وشريكة الشيطان، أو إنها تحض الرجل على ارتكاب المعاصي. في حين يقول الكتاب المقدّس: إن الشيطان قد خدع حواء، وحرضت حواء

(١) سورة البقرة، آية ٣٦.
(٢) سورة الأعراف، آية ٢٠.
(٣) سورة الأعراف، آية ٢٢.
(٤) سورة الأعراف، آية ٢١.

المخدوعة آدم على الذنب، وإن حواء هي السبب في هبوط كل من آدم وحواء من الجنة والإقامة في الدنيا.

ونلاحظ الاختلاف الآخر بين الاثنين، في مضمار الخلق. فبالرغم من إشارة الكتاب المقدّس في موضع ما إلى خلق الله للإنسان ذكرًا وأنثى، إلا أنه عدل عن ذلك في قصة خلق حواء معتبرًا آدم المنشأ المادي لخلق حواء؛ أي أن الله قد خلقها من أحد أضلاع آدم حينما كان نائمًا. أضف إلى ذلك أنه تقرّر منذ البداية أن تكون هذه المرأة معينة لآدم، وأنها قد خلقت له؛ أي أنها موجودة وتابعة لآدم. غير أن القرآن الكريم ورغم تحدثه عن خلق زوجة آدم من آدم إلا أنه لم يشر قط إلى كونها تابعة له.

في العهد القديم يلوم الله تعالى آدم بعد أكله للثمرة التي منعه من أكلها، فيلقي آدم جريرة ذلك العصيان على عاتق زوجته، فتلقي حواء ذلك على عاتق الحية التي أغوتها. أما في القران الكريم فيعتذر كل من آدم وحواء إلى الله من فعلتهما تلك: ﴿**قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾[١].

وهكذا لم نلاحظ في العهد القديم أي إشارة لاعتراف آدم وحواء بالذنب ولا بالاعتذار منه، وإنما تحدث فقط عن خجلهما من العري! .

العهد القديم يقول: إن عقوبة خديعة حواء لآدم هي الحمل المصحوب بالألم، والرغبة في الزوج، والتبعية الدائمية له، ووقوعها تحت سيطرته. كما يقول: إن عقوبة آدم هي أن الأرض قد أصبحت ملعونة بسببه، وعليه الاقتيات من الأرض والعناء طوال العمر.

العهد القديم يتحدث عن أن الله كان يخشى أن يأكل آدم من شجرة

---

(١) سورة الأعراف، آية ٢٣.

الحياة، ويجعل من هذا الأمر دليلاً آخر على طردهما من الجنة. بينما لم يتحدّث القرآن الكريم عن طرد الله لهما من الجنة خوفًا من أن يحظيا بالحياة الأبدية والخلود، وإنما كان ذلك بسبب المعصية، – والخطاب موجه لآدم –، والاستسلام لوسوسة الشيطان وإغوائه، ويمكن أن نقول بصراحة: إن بطل رواية الهبوط ومحورها في الكتاب المقدّس هي حواء، وفي القرآن الكريم هو آدم!.

وبالرغم من أن القرآن الكريم ينسب العصيان إلى آدم، ويعتبر ذلك العصيان سبب الهبوط ويعبّر عن ذمه له، إلا أنه يذكر بعد ذلك عبارات تبعث على الأمل وتبشّر آدم بأن الله تعالى قد تاب عليه، وبإمكان أبناء آدم العيش على أمل النجاة شريطة السير على الهدي الإلهي.

رواية العهد القديم، – على أية حال –، ذات نظرة تشاؤمية إزاء حواء وتعتبرها سبب انخداع آدم، وتلوّث النسل البشري بالذنب ومعاناته من الألم. أضف إلى ذلك أنها عدّت حواء تابعة لآدم، ولا تصل إليه من حيث الشأن الإنساني لأنه قد خلق على صورة الله.

أما القرآن فعلى العكس من العهد القديم، يوجّه اللوم والعتاب إلى آدم في هذا المجال، ولم يشر إلى حواء بشكل مباشر. كما يقدّم رأيًا متفائلاً إزاء الهبوط وآثاره ونتائجه. فالهبوط طبقًا للرواية القرآنية ناجم عن عصيان الإنسان، أي كل من آدم وحواء. وقد عوقب الاثنان معًا. غير أن هذه المعصية لا علاقة لها بذريتهما. فكل امرئ مسؤول عن عمله، وباب النجاة والفوز مفتوح بوجه الجميع.

المرأة من خلال المعرفة الشهودية:

١. العرفاء المسلمون نماذج (الغزالي، الرومي، ابن العربي).

أ- الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ).

وردت معظم وجهات نظره حول المرأة في كتابيه المهمّين «إحياء علوم الدين» و«كيمياء السعادة»، واعتمد في معظم آرائه على السنة النبوية والأحاديث، وتتجلى في تلك الآراء أيضًا غلبة النظرة العرفية.

وتمثل رواية العهد القديم التي يحوم حولها أساس الرؤية التي لدى الغزالي للمرأة، فقد أورد أن إبليس قد انطلق يومًا إلى موسى وحذره من ثلاثة أشياء من بينها النساء، كما نقل أيضًا أن عمر بن الخطاب كانت له امرأة يحبها كثيرًا إلا أنه طلقها حينما صار خليفة خوفًا من أن تشفع في شيء ثم لا يجد في نفسه القوة على رفض شفاعتها[١].

الغزالي ومن خلال الاستناد إلى بعض الأحاديث يعتبر النساء وسائل للشيطان، ويحذر الرجال منهن كثيرًا. وينقل عن الرسول أحاديث يصف فيها النظرة إلى المرأة بأنها سهم من سهام إبليس، ويحذر من فتنتها. كما ينقل قولاً لإبليس يحذر فيه موسى من الاختلاء بالمرأة ويقول له: إنه ما اختلى رجل بامرأة إلا كان معهما[٢]، ويؤكّد بأن كل ما يعاني منه الرجل من المحنة والبلاء والهلاك، إنما يلحق به من المرأة، وقلما يبلغ الرجل منها مراده[٣].

ويرى الغزالي أن المرأة أضعف من الرجل من حيث الجسم والروح، ولهذا فهي آلة في يد الشيطان، ويوصي بضرورة أن تقع تحت سيطرة الرجل، وأن تكون عبدة له من أجل الحيلولة دون شرها[٤]. بل يفهم من كلام الغزالي أن المرأة ليست عبدة الرجل فحسب، وإنما يوصي باستبعاد

(١) الغزالي، **كيمياء السعادة**، ج١، ص ٥٤١و ٣٧٢.
(٢) الغزالي، **كيمياء السعادة**، ج ٢، **المهلكات**، ص ٥٤و ٥٦و ٦١.
(٣) الغزالي، **نصيحة الملوك**، ص ٢٨٥.
(٤) الغزالي، **كيمياء السعادة**، ج١، ص ٣١٦و٣٢٢.

الرجل للمرأة ويعتبر هذه العبودية أمرًا مطلوبًا.

حينما يتحدث الغزالي عن النكاح، يعلن عن رأيه حول المرأة:

«بشكل أوضح وأوسع ويحصرها ضمن إطار خمس فوائد: الأولى الولد، والثانية الحفاظ على الدين وردع الشهوة التي هي آلة الشيطان، والثالثة الاستئناس بلقاء النساء، فتعمل الراحة التي تحصل عن ذلك للقلب على تجديد الرغبة في العبادة، لأن المواظبة على العبادة أمر يبعث السأم. ولهذا السبب قال الرسول الأكرم (ص): «حبّب إلي من دنياكم ثلاث: الطيب، والنساء، وقرة عيني في الصلاة»، والرابعة أن المرأة تكفي الرجل في الطبخ والخياطة والغسيل، لأن الرجل لو انشغل بهذه الأمور لتخلّف عن العلم والعمل والعبادة».

ويحذر الغزالي الرجال من إقامة علاقة حميمة مع المرأة، ويقول: إن على الرجل ألا يمزح أو يلعب معهن إلى ذلك الحد الذي يودي بهيبته.

إذًا وعلى ضوء ما استعرضناه من آراء الغزالي، يمكن أن نقول: إنه قد أخذ بالنظرة التقليدية العرفية للمرأة والتي كانت سائدة في مجتمعه، وسعى لتسليط الضوء عليها.

فأمور من قبيل نقص عقل المرأة، واعوجاجها، وكونها آلة في يد الشيطان، وقابليتها للفساد والإفساد، وعبوديتها للرجل، والتي تلاحظ في كتابات الغزالي بمثابة ميراث أخذه وأقر به دون أن يمحّصه وينعم النظر فيه، لا سيّما أنه لم يستعن فيما ذهب إليه بالدليل والسند، أو أنه استند إلى بعض الأحاديث غير المعتبرة، بل نلاحظ بوضوح رواية العهد القديم كامنة خلف جميع تلك الآراء والاستنتاجات.

مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي المعروف بالمولوي (٦٠٤-

٦٧٢هـ).

يعدّ جلال الدين الرومي من أعظم العرفاء المسلمين، وقد ذاع صيت مثنوياته في أرجاء العالم، وهي بحر من الحكمة والمعرفة والطرائف والدقائق العرفانية والمعنوية، حيث وصفها البعض بأنها بمثابة تفسير القرآن.

ومن أجل استقراء آراء هذا العارف الكبير في المرأة، راجعنا جميع آثاره المتوفرة، عدا ديوان شمس، ومن الواضح أن «المثنوي» يحمل بين طياته أهم آرائه وأوسعها، وهو مزيج من التمثيلات، والتشبيهات.

ويمكن العثور في آثاره الأخرى على بعض آرائه في المرأة موزعة هنا وهناك، والتي تكشف عن موقع المرأة في رؤيته العرفانية للعالم.

فهو يؤكّد أولاً على تساوي المرأة والرجل في الإنسانية وطريق التكامل.

وثانيًا: المرأة تجلي الباريء تعالى.

يعتقد جلال الدين البلخي أن الحب لا بدّ أن ينتهي في نهاية المطاف إلى المعرفة الإلهية، سواء كان حبًا للإنسان أو لله. فمن أحب شخصًا وأنس به، فحبّه في حقيقة الأمر لله تعالى، لأن جميع الجمالات الأرضية ليست سوى انعكاس لجمال السماء والجمال الإلهي. ويعتبر البلخي المرأة أروع أنواع الجمال الأرضي، فهي جمال أرضي يتجلى فيه الباريء تعالى وتمثل مظهرًا تامًا للجمال الإلهي.

ويفسّر في بعض أبيات المثنوي الآية القرآنية ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ**﴾[1]، بحيث يرى

(١) سورة آل عمران، آية ١٤.

أن تزينها بالجمال الإلهي أمر مقدّر من قبل الله تعالى، فكما هي مبعث السكن والهدوء، كذلك هي أمر مقدّر من قبل الله وآية من آياته.

وعليه، لا يعتبر المولوي جمال المرأة واسطة للإغواء والإضلال، وإنما هي مرآة جمال الحق. بل يجد، – على أي حال –، تجلي الحق في المرأة عظيمًا إلى درجة يقول فيها باندهاش وتعجب: يبدو أن هذا الموجود ليس مخلوقًا، بل كأنه خالق!.

ورغم أن دور المرأة كأمّ شبيه بالخلاقية الإلهية، غير أن دورها الملهم في فضاء الحب ومقام الحبيب بإمكانه أن يكون آية أسطع على الجمال الإلهي والخلق الرباني.

يقول في «المكتوبات»:

« الحب في الواقع، من الجانبين، ولا بدّ أن ينطلق محرّك الشوق وداعية التوق من كلا الطرفين، لأن الحب للحق والخلق لا يمكن أن يكون من جانب واحد... ﴿**يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**﴾[1]».

وقد أكّد مولانا في رسالته لابنه «سلطان ولد» بشأن ابنة صلاح الدين زركوب التي تزوّج بها، على أهمية صرح الحب وضرورة الحفاظ عليه.

ففي هذه الرسالة التي كتبها برغبة فائضة، عد المرأة أمانة إلهية أودعها الله عند الرجل لإخضاعه لامتحان عظيم، طالبًا من ولده بإصرار ألا يعمل قط على إيذاء زوجته أو الإساءة إليها بشيء. وأقسم عليه «بالله» فيها ثماني مرات أن يحترمها ويكرم مقامها، ولا يتصور كالظاهرين أنه لا حاجة بعد ذلك إلى التعامل معها بلطف ووجه طليق، واصفًا الظاهرين

(١) الرومي، مولانا جلال الدين، المكتوبات ص ١٩٥. سورة المائدة، آية ٥٤.

بأنهم ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[1]، بل عليه أن يتعامل معها دائمًا كتعامله معها في اليوم الأول وليلة الزفاف[2].

وله كلام آخر في غيرة الرجال على نسائهم ويرى، – على العكس من العرف السائد –، أن منع المرأة من الظهور في المجتمع، لا يؤثر على انتشار الفساد فحسب، وإنما له مردود عكسي أيضًا، حيث يزيد في رغبة كل من الطرفين في الآخر. ثم إذا كانت جوهرة العفة موجودة في أحد أو غير موجودة، فإنها لا تتغير بالمنع وعدم المنع. ولذلك ينطلق المولوي ومن خلال تحليل نفسي لهذ القضية، بدعوة الرجال إلى الابتعاد عن الغيرة التي لا مبرّر لها، لأنها ستؤدّي في نهاية المطاف إلى نتائج غير مطلوبة، مؤكّدًا على أن حبس المرأة أمر لا معنى له، بل ويلحق الضرر بالمجتمع لا سيّما أن الإنسان حريص على ما منع[3].

محيي الدين بن العربي (٥٦٠–٦٣٨هـ)

محي الدين بن العربي المعروف بالشيخ الأكبر الذي من أهم آثاره: فصوص الحكم والفتوحات المكية. وهما كتابان حافلان بأعمق المفاهيم العرفانية ولطائف الحكمة، وقد رجعت إلى هذين الكتابين بالذات لاستقراء آرائه حول المرأة والوقوف على موقعها في رؤيته العرفانية.

ففي «فصوص الحكم» وخلال تحدثه عن مقام خاتم الانبياء في «الفص المحمدي» انبرى لتقديم صورة واضحة عن نظرته إلى المرأة، خلال شرح حديث معروف للرسول(ص)، ويمكن أن يعد هذا الفص، جوهر رأيه بشأن المرأة، فيما يعد كل ما ذهب إليه حول المرأة في الكتابين المذكورين

(١) سورة **الروم**، آية ٧.

(٢) جلال الدين الرومي، **مكتوبات**، ص ١١.

(٣) راجع: الرومي، مولانا جلال الدين، **فيه ما فيه، تحقيق مدرس الصادقي**، ص ٧٧و ٧٨.

بمثابة شرح وإيضاح لهذا الرأي.

وقد واجهنا في الواقع نفس المشكلة التي واجهها كل من درس ابن العربي واستقرأ كتاباته. لذلك سعينا في هذه المقالة، لبيان بعض آرائه على الترتيب التالي:

١. المرأة جزء والرجل كل، الرجل مخلوق على صورة الله والمرأة على صورة الرجل، والرجل أصل وجود المرأة وموطنها، مثلما أن الله تعالى أصل وجود الرجل وموطنه.

وهذه الأمور الثلاثة تعدّ عوامل الحب المتبادل بين المرأة والرجل، وهي السبب في حب الرسول لنسائه، من وجهة نظر ابن العربي.

هذه الفكرة التي يطرحها ابن العربي تبتني على قبوله رواية العهد القديم في خلق آدم وحواء.

ويستنبط ابن العربي من كلامه هذا كلامًا آخر يوجب تفوّق الرجل على المرأة لأنها خلقت بعد الرجل[1].

حب المرأة حب الله:

ومعنى هذا أن حبه للمرأة هو نتيجة من نتائج الحب الإلهي المنغرس في جبلته وذاته. فالمرأة مظهر من المظاهر الكلية التي تتفرّع منها مظاهر كثيرة.

وقد أشار ابن العربي إلى هذا الأمر في الفتوحات المكية أيضًا وقال: فمن عرف قدر النساء وسرهنّ لم يزهد في حبهنّ.. فإنه ميراث نبوي وحب إلهي[2].

---

(١) **ابن العربي**، ج١٠، ص١٤٣و١٤٤و١٤٥.
(٢) **الفتوحات**، ج١٤، ص٦٧-٦٩.

دور المرأة في عالم الوجود.

كتب البروفسور «ايزوتسو» في شرح رأي ابن العربي حول أهمية العنصر المؤنث في الخلق قائلاً:

«من الأمور التي سلطت الضوء على آراء ابن العربي في العالم، تأكيده على الدور الأساسي الذي يلعبه العنصر المؤنث في خلق العالم.. فالخلقة بأجمعها من وجهة نظره عبارة عن حركة تقع تحت حكم المبدأ المؤنث، ويرى ابن العربي أن طريقة ظهور الرجل تحظى بالاهتمام:

يقع الرجل بين الذات الإلهية التي ظهر منها، وبين المرأة التي ظهرت منه، **فهو إذًا بين مؤنثين**: الأولى الذات المؤنثة، والأخرى المؤنث الحقيقي.

المرأة طيب الوجود:

يقول ابن العربي: تأتي من النساء رائحة التكوين والوجود، لأن للمرأة رتبة الأمومة، ووجود الأولاد بواسطة هذه الرتبة. ومن هو من أصحاب الكشف بإمكانه أن يشم من النساء روائح وجود الأولاد. ولذلك فقوله: «أطيب الطيب عناق الحبيب»؛ هو أن المحب يجد في عناق الحبيب رائحة عينه وحقيقته[1].

يقول ابن العربي في الفتوحات تحت عنوان «الإنسان ابن أمه حقيقة»: «فالإنسان ابن أمه حقيقة بلا شك. فالروح ابن طبيعة بدنه، وهي أمه التي أرضعته، ونشأ في بطنها وتغذى»[2].

---

(١) الخوارزمي، شرح الفصوص، ص ٧٩٧و ٧٩٨.
(٢) الفتوحات، ج٢، ص ٢٤٧.

الحبان الإنساني والإلهي عند ابن العربي

يقول ابن العربي:

الحب الإنساني منهاج الحب الرباني، والدعاة لنيل هدف الحب العرفاني من مبدأ الحب الجسماني، يؤمنون أيضًا أن بالإمكان تسلق سلّم الشريعة للوصول إلى سقف الربوبية بدعم من الحب الإنساني وفي ظل هداية الله وعنايته.

ففاطمة بنت ابن المثنى المدعوّة بأم الزهراء، وبنت مكين الدين الأصفهاني المقيم بمكة المسمّاة بالنظام عين الشمس، كانت كل منهما لابن العربي، – الذي هو رائد طلاب كعبة الآمال –، حبًا عرفانيًا من مقام الحب الجسماني.

فالحب الإنساني إذًا في السلوك العرفاني لدى ابن العربي يمثل بداية الطريق، والحب الروحاني يمثل نهايته، وبواسطة الحب الإنساني يمكن العروج من الأرض إلى السماء»[1].

ويشير ابن العربي في مقدّمة ديوان «ترجمان الأشواق» إلى تجربته العجيبة المدهشة في الحب الإنساني، ويقول في النظام وهي بنت العالم ابن شجاع زاهر بن رستم: فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان رائق، وعبارات الغزل اللائق، ولم أبلغ بذلك بعض ما تجده النفس، ويثيره الأنس، من كريم ودّها، وقديم عهدها، ولطافة معناها، وطهارة مغناها.

لقد تركت النظام تأثيرًا فريدًا وخالدًا على ابن العربي، حتى إن البعض يعتبر ذلك اللقاء فيما بين الاثنين أحد أهم الأحداث التي مرّ بها

---

(١) ستاري، **صورة المرأة في ثقافة إيران**، ص ٢٦٠ و ٢٦١.

في حياته، واستطاعت أن تبلور أفكاره ورؤاه حول الأبعاد الأنثوية في الخلق والتجلي البشري للمرأة، ودفعته لكي تكون لدية وجهة نظر لطيفة وعميقة بشأن التجلي الإلهي في صورة المرأة[1].

العرفاء المسيحيون (نموذجان: أوغوسطينوس وتوما الأكويني)

اخترنا هذين العارفين لأنه كان لهما تأثير قاطع على المفكّرين الذين جاؤوا من بعدهما.

١. أوغوسطينوس (٣٥٤-٤٣٠)

يأخذ أوغوسطينوس بنظرية العهد القديم بشأن الخلقة وهبوط آدم وحواء من الجنة، ويبادر إلى تبريرها واستخراج العديد من وجهات النظر منها.

يقول في الاعترافات: «نرى الإنسان في آخر المطاف قد خلق على صورتك وشبيهًا لك، ويحكم جميع الحيوانات التي لا عقل لها. ولهذا السبب خلق على صورتك وشبيهًا لك؛ أي لأن لديه قوى العقل والفهم. وكما أن هنا قوتين في نفس الإنسان إحداهما مهيمنة لأنها تفكّر، والأخرى مطيعة لأنها مشمولة بهذه الهداية، كذلك المرأة خلقت للرجل من حيث الجسم. فالمرأة من حيث الذهن لديها طبيعة مماثلة للرجل، ومن حيث الجنس والجانب الجسماني فإنها تابعة للرجل. وبنفس الطريق يجب أن تخضع فيها حركاتنا الطبيعية للقوة الذهنية الاستدلالية، من أجل أن تقع تلك الأعمال التي تتم بواسطتها تلك الحركات، تحت إلهام أصول السلوك الحميد»[2].

---

(١) See Austin, R.W.G. the Feminie Dimensions in Ibn Arabi's Thought, in the Muhyiddin Ibn Arabi, Society Journal vol.2, 1994, pp, 5-14.

(٢) st Augustinos, Confessions, tr, by R.S. Pine Coffin Harmondsworth, 1961 b13/ch, 39/p344.

واستدلاله الآخر ضمن إطار هذه الفكرة هو أن الرجل ذو عقل أقوى، لذلك فالمرأة، – التي لديها عقل أضعف –، لا بدّ لها من إطاعة الرجل.

والمدهش في الأمر هو أنه يعتبر هذا الأمر طبيعيًا ومتفقًا مع النظام الكوني، ويقول:

«يلاحظ وجود نظام طبيعي بين الناس وهو أن على النساء خدمة الرجال، وعلى الأبناء خدمة الآباء والأمهات، وذلك لضرورة أن يخدم صاحب العقل الأضعف صاحب العقل الأقوى»[١].

ونراه يخاطب الله أيضًا قائلاً:

«أنت جعلت النشاط العقلي تابعًا لقانون العقل، مثلما خلقت المرأة تابعة للرجل»[٢].

إذًا، فتبعية المرأة للرجل من وجهة نظر القديس أوغوسطينوس أمر تفرضه طبيعة الوجود من جهة، وهو قانون إلهيّ من جهة أخرى.

يرى أوغوسطينوس، – وعلى غرار بولس –، الزواج شرًا لا بدّ منه لأولئك الذين من الممكن أن يخرجوا من طريق التقوى بفعل الأهواء النفسانية، ويرى أن الهدف الوحيد منه هو التكاثر لا غير.

إذًا، فهو يفكّر في الزواج على غرار تفكير بولس الرسول، ويرى أن من الأفضل الابتعاد عن النساء، لأن الزواج يجعل المرء دنيويًا، والعزوبة تجعله إلهيًا.

---

(١) quoted in; Woman Defamed and Woman Defended; an Anthology of Medieval Texts, ed, Alcuinblamires, Oxford Clarendon Press 1992, p.77.

(٢) Confessions,b,13 /ch. 34/p.345.

٢ . توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤)

أبدى الأكويني آرائه حول المرأة في كتابه القيّم المسمّى بكليات اللاهوت. حيث يعتقد فيه بأن المرأة خلقت من الرجل ويستدل في ذلك برواية العهد القديم. وذلك أولاً: لإعطاء الكرامة للرجل الأول، فمثلما أن الله مبدأ كل العالم، كذلك الرجل الأول مبدأ كل النوع البشري. ولذلك يقول بولس: «فقد صنع جميع الأمم البشرية من أصل واحد»[(١)]. ثانيًا: حينما يعلم الرجل أن المرأة مخلوقة منه فإنه سيزداد حبًا لها ويعظم التصاقه بها.

ثالثًا: «لا تتحد المرأة والرجل من أجل التناسل فقط، – كما هو الحال في الحيوانات –، وإنما من أجل الحياة الأسرية أيضًا، وهي الحياة التي يعرف كل أحد ما هو واجبه الخاص فيها، ويمارس الرجل دور الرئيس»[(٢)]، ولذلك من المناسب أن تخلق المرأة من الرجل، لتكون موجودًا مخلوقًا من أصل مبدئه.

ويمكن تلخيص آراء الأكويني بالترتيب التالي:

١ . المرأة مخلوقة منفصلة عن الرجل.

٢ . المرأة مخلوقة كي تساعد الرجل في التناسل.

٣ . خلق المرأة واقع ضمن التدبير الإلهي الكلي، ولذلك فإنها لم تخلق تبعاً للرجل.

٤ . تغلب على الرجل قوة التشخيص العقلي، والمرأة ليست كذلك، أي أن الرجل أعقل من المرأة.

---

(١) أعمال الرسل، ١٧/٢٦.

(٢) Aristotle, Ethics, v111, 12 (1162-a-19).

٥. لا بدّ للمرأة من الانقياد إلى الرجل لكون الرجل أعقل منها.

٦. خلقت المرأة من الرجل لكي يقوم بينهما حب متبادل.

٧. لا ينبغي أن تكون للمرأة ولاية على الرجل، كما لا ينبغي أن تمتهن أو تحتقر أو تستعبد من قبله.

٨. خلقت المرأة من ضلع الرجل بالقدرة الإلهية.

٩. خلقت المرأة بيد الله مباشرة.

١٠. توجد صورة الله في كل إنسان، رجلاً كان أو امرأة.

١١. كان هناك تباين بين آدم وحواء قبل أن يعصيا. ولذلك لا يعد اللاتساوي بين الرجل والمرأة معلولاً للمعصية وإنما هو شيء طبيعي.

١٢. اللاتساوي بين الرجل والمرأة، أمر شاءه الله.

١٣. خلق الرجل وكذلك المرأة، قبل المعصية.

١٤. ظهور المرأة ليس معلولاً لنقص القوة الفعالة أو بسبب الاستعداد غير الكافي للمادة، وإنما قد يكون معلولاً لعلة خارجية عارضة كالأحوال الجوية وطريقة وقوع الأجرام السماوية.

١٥. تحيى النساء أيضًا حين البعث.

١٦. انقياد المرأة للرجل، يعود إلى الضعف النفساني والجسماني، وليس إلى ضعف طبيعي.

١٧. تحظى الحياة الأسرية بأهمية من التناسل الصرف أو الانتفاع بالجمال الظاهري الدنيوي.

١٨. للمرأة حق الملكية والإرث، ولكن لا بدّ لها من أخذ رأي

الذكور بنظر الاعتبار حين الإنفاق منه.

إذًا وضمن أخذ توما الأكويني بجميع ما ورد في العهدين القديم والجديد فيما يتعلق بخلق المرأة والأحكام المتعلقة بها، سعى لاتخاذ رأي معتدل من خلال تحليل ودراسة مختلف الآراء.

وبشكل عام فقد اختار توما الأكويني للمرأة نفس الدور التقليدي أي الانقياد للرجل. واعتبر هذا الدور ليس مجرّد وضع طبيعي أو مشتق من نظام الخلقة فحسب، وإنما هو أفضل وضع متصور.

من خلال دراسة ومقارنة رؤية العرفاء المسلمين للمرأة، يتضح أن العرفاء ورغم أنهم سعوا للتفكير خارج دائرة النظرة العرفية، وسيادة الرجل، وانتخاب الطريق الوسط، وعدم الاقتداء بالأفكار التقليدية، أو عدم الاعتناء بها تمامًا، إلا أنه يوجد تذبذب واضح بين العرفاء على صعيد مدى انطباق أفكارهم مع الرؤية القرآنية بشأن المرأة.

غير أن شخصية أخرى مثل جلال الدين الرومي، فإنه ومع استخدامه قوالب تقليدية وعرفية في استعراض القصص والموضوعات، إلا أن غلبة الصور الخيالية، وكذلك رسوخه العرفاني في المسائل، لم يسمحا له كي يكون أحادي النظرة كالغزالي. ولذلك نجد عنده نظرات أكثر إنصافًا حتى على صعيد الزواج ورعاية حقوق المرأة الإنسانية.

والقضية معقدة إلى حد ما بشأن ابن العربي. فهو يعدّ شخصية فذة لا نظير لها في عالم العرفان الإسلامي من حيث آراؤه البديعة في المرأة وتفاسيره الخاصة للآيات القرآنية.

وعلى أية حال، ينبغي القول: إنه لا يمكن الحصول على رأي كلي شامل عند جميع العرفاء المسلمين حول المرأة، بل الأمر يختلف من

عارف لآخر باختلاف الزمان والمكان، وقوة الفكر العرفاني لدى كل عارف.

ويمكن القول نفسه في شأن العرفاء المسيحيين لأن رواية العهد القديم قد أفرزت آخر آثارها ونتائجها في أفكار وآثار المتألهين المسيحيين، لاسيّما في العصر الوسيط.

فحرمان المرأة من مقامات الكنيسة الرسمية، وفرض انصياعها للرجل والاستسلام له بشكل كامل، أمر أدّى ولا شك إلى إقصائها من ميدان الاجتماع والتعليم والتعلّم، لا سيّما على الصعيد الديني، وجعلها في الهامش.

ولربما يعود ذلك إلى تعاليم القدّيس بولس وأفكاره المبتناة على تعاليم العهد القديم وذات الخلفية اليهودية، فتجد أن الكثيرين يستندون إلى كلمات بولس وتعاليمه أكثر من استنادهم إلى كلمات السيد المسيح وتعاليمه.

المصادر

١. ابن العربي، محيي الدين، **ترجمان الأشواق**، ترجمة وشرح رينولد نيكلسون، روزنه، ١٩٩٨.

٢. ابن العربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، تحقيق عثمان يحي وإبراهيم مدكور، المكتبة العربية، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ١٤ جزءًا.

٣. ابن العربي، محيي الدين، **فصوص الحكم**، تعليقات أبي العلاء عفيفي، مكتبة الزهراء ١٩٨٧.

٤. إزوتسو، توشيهيكو، **صوفيسم وتائوئيسم**، ترجمة محمد جواد جوهري، روزنه، ١٩٩٩.

٥. ستاري، جلال، **صورة المرأة في ثقافة إيران**، نشر مركز، ١٩٩٤.

٦. الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الطبري**، تصحيح وتحشية محمد روشن، ١٩٨٧.

٧. الغزالي، أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، تحقيق حسين خديو جم، مؤسسة ثقافة إيران، ١٩٧٣.

٨. الغزالي، أبو حامد، **كيمياء السعادة**، تحقيق حسين خديو جم، ١٩٩٢.

٩. الغزالي، أبو حامد، **نصيحة الملوك**، تصحيح جلال الدين همائي، جمعية الآثار الوطنية، ١٩٧٢.

١٠. **القرآن الكريم**، ترجمة محمد مهدي فولادوند، دار القرآن الكريم، قم ١٣٧٤.

١١. الكتاب المقدّس، ترجمة من العبرية والكلدانية واليونانية،

بإشراف مؤسسة توزيع الكتب المقدّسة، ١٩٠٤.

١٢. مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي، فيه ما فيه (**مقالات مولانا**)، تصحيح جعفر مدرس الصادقي، ١٩٩١.

١٣. مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي، مكتوبات ١٩٨٩.

14. Augustine, st. Aurelius, Confessions, tr. By R.S. pine - coffin, Harmon Worth; Penguin Classics, 1961.

15. Augustine, st. Aurelius, on the Trinity, in vol 11 select. Library.

16. Aquinas, st, Thomas, the Summa Theologica, tr, by father of the Yhe English Dominican province with Burns, Oates, and Washbourne ltd. London new York, 1975، vol2.

مسرد مصطلحات

الحقيقة الشهودية:

هذه الحقيقة تنال بالعلوم الرسمية والمعارف القلبية والمكاشفات العرفانية ويختلف الناس في هذه المعارف بحسب صفاء النفوس وتنوّرها بالأنوار الالهية.

الشهود:

الشهود رؤية الحق بالحق، فهو نعت ثبوتي منطلق من نعت وجودي، فالانطلاق إلى النعت الثبوتي هو المسمى مرحلة الشهود، وفيها غياب عن وجه الخلق وتجلي وجه الحق.

مقام اليقين:

مقام اليقين أعلى من مقام التقوى والإيمان والإسلام، حيث ورد في القرآن الكريم: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ* ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ* كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ* ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾(التكاثر: ٣-٧). كما ورد في سورة الواقعة الآية ٩٥: ﴿إِنَّ هذا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾، مما يمكن أن نستنتج منه، انقسام مقام اليقين إلى ثلاثة مراتب:

علم اليقين: وهو الذي يحصل للإنسان عند مشاهدته الدلائل

المختلفة، كأن يشاهد دخاناً فيعلم علم اليقين أن هناك ناراً.

عين اليقين: وهو يحصل حين يصل الإنسان إلى درجة المشاهدة كأن يرى بعينه مثلاً النّار.

حقّ اليقين: وهو كأن يدخل الإنسان النّار بنفسه ويحسّ بحرقتها، ويتصف بصفاتها. وهذه أعلى مراحل اليقين.

النقل:

يتمثل النقل في الإسلام بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وأحاديث الأئمة عليهم السلام.

الاستنباط:

استخلاص نتيجة من المعطيات المتوفرة وافتراض علاقة جديدة نسميها «بالحدس العلمي»، يختبر ليصبح نظرية أو قاعدة أو قانونًا وذلك حسب نصيبه من الإثبات ودرجته من اليقين.

الجدل والمناظرة:

اختلف الناس في المجادلة وأن لكل طائفة رأيها حسب نظرتها للفظ الجدل، وقد فرق بعض العلماء بين المجادلة والمناظرة بأن المجادلة هي مدافعة عن النفس لإسكات الخصم، وبيان ضعف حجته وهدمها سواء كان بحق أو باطل، بينما المناظرة هي لأجل الوصول للحق وإظهاره ولو كان على الشخص؛ لأن الغرض منها هو إظهار الحق والصواب، وهي مباحثة يكون الطرفان متقاربين في العلم والفهم بحيث يمكنهما مناقشة بعضهما بما يتوفر لهما من أدلة.

تزكية النفس:

التزكية في اللغة مصدر زكى الشيء يزكيه، ولها معنيان: المعنى الأول: التطهير، يقال زكيت هذا الثوب أي طهرته، ومنه الزكاء أي الطهارة. والمعنى الثاني: هو الزيادة، يقال زكى المال يزكوا إذا نمى ومنه الزكاة لأنها تزكية للمال وزيادة له. وعلى أساس المعنى اللغوي جاء المعنى الاصطلاحي لتزكية النفوس، فتزكية النفس شاملة لأمرين:

أ - تطهيرها من الأدران والأوساخ، قال في الظلال: التزكي التطهر من كل رجس ودنس.

ب - تنميتها بزيادتها بالأوصاف الحميدة.

الارتياض:

حمل النفس على مقاومة الهوى وإذعانها لسلوك السبيل القويم، ثم التدرج بها في سلم الرقي والتهذيب حتى تغدو قادرة على قبول رموز علم الغيب. وهي على أنواع، منها قطع النفس عن علائق الحياة الدنيا خمس مرات في الصلوات، ومنها إدامة التركيز على حضور الله في القلب وهو ما يدعى بالذكر، ومنها إضعاف الجسم بالصوم لكي يشف ويغدو قادرًا على عكس الأنوار الإلهية، ومنها الاعتكاف في الزوايا والتفرغ بالكلية لله الذي إذا شاء تجلى لمريديه.

المكاشفات:

الكشف رفع الستار عن الحقيقة. وهو مقام سني خصّ الله به من اصطفى من عباده، فالمكاشفة هي الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا.

السلوك:

السير والسلوك عبارة عن الحركة العلمية التى هى من مقولة الكيف، ولا مجال هنا للحركة الاينية. فالسير إلى الله عبارة عن الحركة العلمية ذاهبًا من العلم الأدنى إلى العلم الأعلى، ومن هذا إلى أعلى آخر وهكذا إلى أن ينتهي إلى علم الواجب تعالى بعد طى علوم الممكنات كلها وزوالها بأسرها، وهذه الحالة هى المعبّر عنها بالفناء!

الدليل العقلي:

الدليل العقلي كل قضية يدركها العقل، ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي.

والبحث عن القضايا العقلية تارة يقع صغرويًّا في إدراك العقل وعدمه، وأخرى كبرويًّا في حجية الادراك العقلي. ولا شك في أن البحث الكبروي أصولي، وأما البحث الصغروي فهو كذلك إذا كانت القضية العقلية المبحوث عنها تشكل عنصرًا مشتركًا في عملية الاستنباط، وأما القضايا العقلية التي ترتبط باستنباط أحكام معينة ولا تشكل عنصرًا مشتركًا، فليس البحث عنها أصوليًّا. ثم أن القضايا العقلية التى يتناولها علم الأصول، أما أن تكون قضايا فعلية، وأما أن تكون قضايا شرطية. فالقضية الفعلية من قبيل إدراك العقل استحالة تكليف العاجز.

والقضية الشرطية من قبيل إدراك العقل أن وجوب شئ يستلزم وجوب مقدمته، فإن مرد هذا إلى إدراكه لقضية شرطية مؤداها إذا وجب شئ وجبت مقدمته. ومن قبيل إدراك العقل أن قبح فعل يستلزم حرمته، فإن مرده إلى قضية شرطية مؤداها إذا قبح فعل حرم. والقضايا الفعلية إما أن تكون تحليلية، أو تركيبية والمراد بالتحليلية ما يكون البحث فيها

عن تفسير ظاهرة من الظواهر وتحليلها كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري، أو عن حقيقة علاقة الحكم بموضوعه.

الدليل النقلي:

وهو الدليل المنتزع من الكتاب الكريم والسنة.

الحكيم الإشراقي:

هو من يجمع بين التألّه العرفاني والبحث العقلي، وبذلك يؤكّد على المستويين النظري والواقعي وحدة الحقائق الدينية والعقلية والشهودية.

الهيولى:

يقول الجرجاني: الهيولى لفظ يوناني، بمعنى الأصل والمادة، وفي المعتبر للبغدادي: إن الهيولى ليست من الألفاظ العربية.. لكن معناها فيما قالوا يقارب معنى المحل، والموضوع، والمادة. وقد عرّفتُ المحل أنه شبيه في العبارة بالمكان الذي يتمكن فيه المتمكن، ويحل فيه الحال في ظاهر العرف». وفي المعجم الوسيط: الهيولى بضم الياء مخففة أو مشددة: مادة الشيء التي يصنع منها، كالخشب للكرسي، والحديد للمسمار، والقطن للملابس القطنية، والهيولى عند القدماء: مادة ليس لها شكل ولا صورة معينة، قابلة للتشكيل والتصوير في شتى الصور، وهي التي صنع الله – تعالى – منها أجزاء العالم المادية. تعتبر الهيولى والصورة المقولتين الرئيسيتين في فلسفة أرسطو، وبهما يفسر الكون بأكمله. وعنه أخذ الفلاسفة المسلمون مصطلح الهيولى. يقول الكندي: «الهيولى هي قوة موضوعة لحمل الصور، منفعلة». ويقول الخوارزمي: «هيولى كل جسم هي الحامل لصورته؛ فإذا أُطلقت فإنها تعني طينة

العالم؛ أعني جسم الفلك الأعلى وما يحويه من الأفلاك والكواكب، ثم العناصر الأربعة وما يتركب منها. ويقول ابن سينا: «الهيولى المطلقة هي جوهر، وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمية، لقوة فيه قابلة للصور، وليس له في ذاته صورة تخصّه إلا معنى القوة». ويشرح هذا الكلام فيقول: «ومعنى قولي لها جوهر، هو أن وجودها حاصل لها بالفعل لذاتها. ويقال هيولى لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما، وأمراً ليس فيه، فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولى، وبالقياس إلى ما فيه موضوعًا».

والهيولى عند قدماء الفلاسفة على أربعة أقسام هي: الهيولى الأولى: وهي جوهر غير جسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورة الجسمية. الهيولى الثانية: وهي جسم قامت به صورة، كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعية. الهيولى الثالثة: وهي الأجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلاً لصور أخرى، كالخشب لصورة السرير. الهيولى الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً للصورة؛ كالأعضاء لصورة البدن.

والهيولى عند الإطلاق هي الهيولى الأولى، وهي التي دارت عليها التعريفات السابقة، والتي تتفق على أنها جوهر، وجوده بالفعل إنما يحصل بقبوله الصورة الجسمية، لقوة فيه قابلة للصور، وإطلاقها على باقي الأقسام بالتقييد بالثانية والثالثة والرابعة.

الملكة:

الملكة في اللغة: مأخوذة من ملك، وهو -كما قال ابن فارس- أصل صحيح يدل على قوة في الشيء وصحة، فيقال: ملك الشيء ملكًا:

حازه وانفرد بالتصرف فيه، فهو مالك.. ويقال: أملك العجين ملكًا: قوى عجنه وشده.. ويقال: هو يملك نفسه عند شهوتها: أي يقدر على حبسها.. وهو أملك لنفسه: أي أقدر على منعها من السقوط في شهواتها. والملكة في الاصطلاح: صفة راسخة في النفس، وبعبارة أخرى: الهيئة الراسخة في النفس حيث تحصل في النفس هيئة بسبب فعل من الأفعال، يقال لها (كيفية) أو (حالة)، فإذا كانت تلك الهيئة سريعة الزوال سميت كيفية أو حالة، أما إذا تكررت تلك الهيئة ومارستها النفس حتى رسخت فيها، وصارت متعذرة الزوال، أصبحت ملكة: كملكة الحساب، وملكة اللغة، وملكة الكتابة وغير ذلك.

الغريزة:

من غرز وهو أمر ثابت في النفس، ويدل على اندفاع داخلي، قاسر، متوجّه نحو هدف نوعي مشخّص، يحدّد تعاقبًا غير منقطع من الحركات المعقّدة، المتناسقة جيدًا، الخاصة بكل أعضاء نوع واحد، وتختلف اختلافًا قليلاً من فرد إلى آخر.

الفيض:

من فاض، يقال فاض أي سال بعد الامتلاء، وفاض الدمع بكى، وفاض الخبر ذاع، وهذه المعاني اللغوية تدل على السيلان بعد وصول الشيء إلى تمامه، وهذه النظرية تعود في جذورها الفلسفية إلى الأفلاطونية، حيث تفيض عن الإله الأشياء جميعًا بحيث لا تنفصل عنه، فيضًا لا يتحدد بزمن أو تاريخ ولا يتقيد بإرادة ولا ينقطع، وهذا الفيض لا ينقص مصدره، بل يظل كاملاً غير منقوص. وهذا الإله المبدأ الأسمى للوجود يطلق عليه واحد غير محدد بسيط لا كيف له، وهو الخير المطلق عندهم. والفيض

عملية أزلية تبدأ أولاً بالعقل أو الروح ثم النفس ثم الواقع الحسي في الزمان والمكان. عملية الفيض دقيقة موزونة بحيث لا تترك نقصًا أو ثغرات في الكون، أما النقص الذي في الإنسان أو الشر فهو ناتج عن ابتعاد الإنسان عن الخير أو عن الألوهية، وينتج عن ذلك الشوق إلى العودة إلى الله. وقد تعددت نظريات الفيض بحسب المنظومة الفلسفية التي يتبناها الفيلسوف.

المعرفة الذوقية:

المعرفة الذوقية هي معرفة ذاتية يعني حضورية في ذات العارف ذلك أن قلب العارف طبعت فيه تلك المعارف بواسطة طرق غيبية وليست ظاهرية.

الحال:

تحول من حال، والحال ما حلّ فيه الإنسان أو ما كان هو محلاً له من أحوال. فالتعريف ذو علاقة بأطوار وحدانية داخلية إشراقية ذات صلة بعلم التصوف بالذات. والحال تقلب، لذا كانت الأحوال درجات سلم، عليها يرتقي السالك صعودًا إلى مرحلة المقامات.

الذوق:

يعتبر المتصوفة الذوق كأس الله الخاصة أعدها للمصطفين من عباده. وتذوق هذه الكأس بمثابة حدث فذ خارق غذ يتبين للإنسان فيه حقيقة الغيب المستسرة عن كل سرّ. والتجربة لا تحدث إلا لآحاد الأفراد، وخلال حقب طويلة، وصاحبها مؤهل لأن يكون علمًا يعلم الإنسان حقيقة ما كشف له وأنزل عليه. وفي هذا الميدان يتم تواصل مدد النبوة

الذي لا ينقطع، وهو من مشكاة نور النبوة الكائن في جانب من الصدر حيث يقع الفؤاد.

العلم الحصولي:

إنَّ العلم الحصولي يعني «انطباع صورة الشيء في الذهن». أو بتعبير أدق: «حضور صورة الشيء في الذهن». وهو لا يحصل إلاّ من خلالِ علم حضوريٍّ وهو العلم بالصورة الحاضرة لدى الإنسان التي تشكل حالَةً من حالات النفس مندمجة معها، وهذه الصورة الذهنية هي صورة المعلوم، وعليه فلولا إدراك الإنسان نفسَه وحالاتها لما تمكّن من إدراك أي شيءٍ آخر خارج عنها، فبما أنَّ الإنسان يعرف نفسَه ويعرف الصور التي تنعكس في نفسه –كلٌّ ذلك بالعلم الحضوري– يتمكن من معرفة الحقائق العينيَّة والأشياء الخارجية.

العلم الحضوري:

وهو حضور المعلوم بنفسه لدى العالم. ويتميز العلم الحضوري عن الحصولي بعدة ميزات منها: أن له أثراً يظهر على العالم به، في حين لا أثر للعلم الحصولي من هذه الجهة، وأن العلم الحضوري لا يتصور أن يقع فيه الخطأ، في حين أن الحصولي يمكن أن يقع فيه الخطأ لوجود الأثنينية بين واقعه الخارجي وصورته خلافًا للأول.

الكشف المحمدي الأتم:

يُقصد به الوحي. –واستخدم هذا التعبير؛ عند كلّ العرفاء والصوفيين– لأنهم يعتبرون الشريعة الأصل الذي يستندون إليه، ولا يستندون على ما يخالفها.

السر:

سر الصوفيه كله في السر. مطلع السر الخطاب من الداخل. والتدرج في كشف السر دقيق ويتطلب عناية خاصة. إذ همّ المكاشف أن يكاشف، وعنده يقينيات معينة يريد التحقق بها. إنه يريد أن يرى السماء ومن في السماء والأرواح المباركة والجنة والنار والله يريد شيئًا آخر. فلكل اسم سر. وعند كشف سر السماء يرى المكاشف أن السماء سماء الروح وهي مطلع الروح من جانب الشق الأيمن من القلب. فالسماء قريبة منا قرب الله، وإن كنا لا نحس ذلك، ولذلك ورد في الحدث أن الله ينزل إلى السماء الدنيا من كل ليلة، وما لله حاجة في نزول أو صعود لأنه فينا، وهو خليلنا، فتكون السماء الدنيا إذًا فينا ومنا. أما رؤية الأرواح فهي رؤية صور. والصور معان، والمعاني أسماء، ومجموع الأسماء اللوح المحفوظ سماء وهو قلب العارف والإنسان الكامل، فأنت ترى أن قلب العارف وسع أرواح المعاني المجردة جميعًا، ولذلك رأى النبي من رأى من أرواح الأنبياء في عروجه إلى السماء وكلّم من كلّم، وما كلمه إلا هو وعلى لسان الأنبياء، وذلك لتثبيت النبي وتمكينه، إذ لكلّ نبي مقام.

اليقظة:

هي القومة لله من سنة الغفلة، وهي على ثلاثة أشياء: لحظ القلب إلى النعمة على اليأس من عدها والوقوف على حدها، والتفرغ إلى معرفة المنة بها، والعلم بالتقصير في حقها...والثاني مطالعة الجناية والوقوف على الخطر فيها والتشمير لتداركها والتخلص من رقها وطلب النجاة بتمحيصها». والثالث الانتباه لمعرفة الزيادة والنقصان من الأيام والتنصل من تضييعها والنظر إلى الظن بها لتدارك فائتها وتعمير باقيها». يعني أنه يعرف ما معه من الزيادة والنقصان فيتدارك ما فاته في بقية عمره التي لا

ثمن لها ويبخل بساعاته بل بأنفاسه عن ذهابها ضياعًا في غير ما يقر به إلى الله. فهذه حقيقة الخسران المشترك بين الناس مع تفاوتهم في قدره قلة وكثرة، فكل نفس يخرج في غير ما يقرب إلى الله فهو حسرة على العبد في معاده، ووقفة له في طريق سيره أو نكسه إن استمر أو حجاب إن انقطع به. قال «فأما معرفة النعمة: فإنها تصفو بثلاثة أشياء: بنور العقل وشيم بروق المنة والاعتبار بأهل البلاء».

العشق:

العشق من مقام كشف الصفات الذي خصّ به عيسى عليه السلام. وكشف الصفات مرحلة تسبق كشف الذات، لذلك فثمة وجود للموجود الجزئي الذي هو الإنسان في هذا المقام يقابله إحساس بوجود الموجود الكلي الذي هو الله، وبين الوجودين رابطة حبيه هي الشوق، إذ يتوق الجزئي للالتحاق بالكلي ومعرفته وكشفه، كما أن الكلي دائم الطلب للجزئي لتحقيق الغاية ذاتها. هذا هو شوق السالكين الذين سافروا على طريق الكشف الإلهي. وثمة عشق من نوع التجلي، إذ ما دام الكلي مقوم وجوهر كل موجود فلقد يعشق الجزئي جزئيًا كما يحدث في قصص العشق الإنساني كقيس ولبنى. فالجزء هنا عشق جزئيًا مثله لا على أساس أنه جزئي فقط، وإلا لكان قيس قد استبدل بليلى أي فتاة أخرى كما عرض عليه أبوه، بل العشق هنا يتخذ مظهر تجلي الكلي في الجزئي ولذلك ينحصر فيه، ولذلك أبى قيس أن يرضى بغير ليلى، ولما أخذه أبوه معه إلى الحج لعله يبرأ من عشقه تمسك بستار الكعبة فصاح ربَّ زدني حبًا بليلى. فالله يتجلى في مخلوق يصبح المخلوق محط حبه، ولذلك كان الحب العذري مقدسًا وطاهرًا، فالعشق للروح له سمات ومعالم، فكلما شرب الإنسان من بحره ازداد عطشًا. ويشفى العاشق

من عشقه شقاء لا يضاهيه ولا يدانيه إلا سعادته بلقاء حبيبته. وقصص العشق حافلة بهذه العواطف المتضاربة والمشبوبة. والعشق مؤقت بمعنى أنه ذو زمن. إذ يكون التجلي الإلهي كالنار التي رآها موسى. والنار التي ومضت على جبل الطور كانت مؤقتة وذات زمن، ولذلك فلا غرابة أن تنطفىء نار العشق بقلب العاشق ولا غرابة أن يعود المعشوق فيبدو إنسانًا عاديًا فقد كل قداسة.

الشريعة:

الشريعة اسم لمجموع الأحكام التكليفية وهي تحيط بالأعمال الظاهرة. ويعرِّف الشهيد مطهري الشريعة بأنها مجموعة الأحكام والقوانين الإسلامية، ويعرِّف حيدر الآملي الشريعة بأنها تصديق أقوال الأنبياء قلبًا والعمل بموجبها، وفي هذا التعريف يعمم الشريعة لمسألة الاعتقاد.

الطريقة:

هي واسطة بين الشريعة والحقيقة، فإنما هي الشريعة اللازمة لأرباب الحقائق والأحوال وهي غير الشريعة التي يخاطبون بها العوام وأرباب الرسوم وحدهم الجامع لها هو قولهم «حسنات الأبرار سيئات المقربين». وعلوم الطريقة هو كل علم يدعوا إلى انسلاخ العبد من حضوضه وشهواته وتبرّيه من مشاهدة حوله وقوته ومباعدته عن كل ما يفضي بجلب المصلحة لنفسه ودفع المضرة عنها، إيواء إلى جناب الحق سبحانه وتعالى والعلم بكل ما يدعو إلى وقوف العبد مع الله من صميم التوحيد وخروجه من الغير والغيرية «الفناء» علمًا وعملاً وحالاً وتخلقًا والرسوخ في مقام الرضى والتسليم والغرق في بحر التفويض

والاستسلام إلى الملك الديان.

الحقيقة:

هي رفع الحجب عن مطالعة الحضرة القدسية وهي المعبر عنها بالمشاهدة وعلومها المنسوبة إليها، تارة يطلق على ما يبرز للمشاهد للحضرة القدسية من العلوم والمعارف والأسرار والفيوض والحكم وأحوال اليقين ....إلى غير ذلك، وتارة تطلق على مايلزم العبد في وقت المشاهدة من علوم الأدب والخطاب وعلم ما يلزمه اجتنابه وتحمله.

القلب:

القلب بحر له مقامات، يقول الحكيم الترمذي: واسم القلب اسم جامع يقتضي مقامات الباطن كلها، وفي القلب مواضع منها ما هي خارج القلب ومنها ما هي من داخل القلب وكذلك يرى سهل أن للقلب قلبًا وهو جمهور الشيء ويرى أن للقلب عرقين يمينه ويساره يمينه للعقل ويساره للعدو. ويرى المكي: أن للقلب سمعًا وبصرًا ولسانًا وشمًّا وأن من الخواطر ما يقع في سمع القلب فيكون فهمًا منها ما يقع في لسان القلب فيكون كلامًا وهو الذوق ومنها ما يقع في شم القلب فيكون علمًا وهو العقل المكتسب بتلقيح العقل الغريزي. ورأى الصوفية اسم القلب يشبه في ذلك اسم العين إذ العين جهاز يجمع ما بين الشفيرتين من البياض والسواد والحدقة والنور الذي في الحدقة وكل واحد من هذه الأشياء له حكم على حدة ومعنى غير معنى صاحبه، إلا أن بعضها معاونة لبعض، ومنافع بعضها متصلة ببعض وكل ما هو خارج فهو أساس الذي يليه من الداخل وقوام النور بقوامهن. ولأن الله سبحانه قد جعل لقلوب خلقه مقامات ارتبطت درجات العلم ومراتبه بمقامات القلب

أو الجهاز المتكامل فإن: كل علم هو أرفع فموضعه من القلب هو أكن وأخص وأحرز وأخفى وأستر. فللقلب قلب وهو موضع وقوف العبد بين يديي مولاه فلا يتحيّر في شيء إنما هو ساكن إلى الله ولعل هذا يمثل المستوى العالي من مستويات القلب الذي أطلق عليه التستري جمهور القلب وكليته وسويداءه ولقد احتل القلب الإنساني أهم مركز في نظر الصوفية وعلى وجه خاص عند سهل التستري إذ نرى كثرة حديثه عنه وكثرة رموزه كذلك، فهو يحيل أسماء بعض الظواهر الطبيعية إلى معان كلها تشير إلى القلب، وأن نظرة إلى تفسيره أو كلامه تؤكد هذه الحقيقة فمن الرموز التي يطلقها على القلب، البحر والبيت ويرى باحث معاصر أن التستري يؤيد قداسة القلب ورفعة شأنه وعدم محدوديته وتفرده بالنظر إلى الجهة العليا، بل إنه يقرنه في سموّه وقربه بالعرش الرباني.

الفؤاد:

هو المقام الثالث من مقامات (القلب) فهو يرى ويعاين فيقع له الفراغة ولا يحتاج إلى الربط، بل يحتاج إلى معرفة المدد بالهداية، قال تعالى ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فوصفَ الفؤاد بالفراغة وفضّله على القلب، إذ القلب يحتاج الى الربط والفؤاد يرى ويعاين والقلب يعلم، وليس الخبر كالمعاينة. فوظيفة الفؤاد هي الرؤية، ومن الجائز أن يجتمع لدى العبد علم القلب إلى جانب رؤية الفؤاد ومحصلة ذلك صيرورة (الغيب عيانًا) وهذا مرتبط أوثق ارتباط بمفهوم علم اليقين وعين اليقين) ولديهم وله ارتباط وثيق بالبصيرة ومن ذلك ما ورد عنهم: انعكس بصري في بصيرتي فرأيت من ليس كمثله شيء .... يقول تعالى ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ * ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾.

الحضور:

هو القرب، وهو ارتفاع القلب إلى مستوى الفؤاد. إن حضور القلب هو مفتاح الكمالات والباب الرئيسي لأنواع السعادات، وقلما ورد في الأحاديث الشريفة ذكرٌ لأمر بكثرة ما ذكر هذا الأمر، وقلما نال سواه من الآداب ما ناله هذا الاهتمام. وربما كان الكثير من الآداب القلبية مقدمة لأدب حضور القلب إذ بدونه تفقد العبادة روحها ومعناها، وإنما تعطي العبادات والمناسك والأذكار نتائجها كاملة عندما تصبح تلك الأمور صورة باطنية للقلب ويعجن بها طين الإنسان، وعندما يكتسب القلب صورة العبودية ويخرج من حالة الاعتداد والتمرد.

البصيرة:

البصيرة تقابل في كتب اللغة والقواميس: الإدراك، الفطنة، الدليل، الشاهد، وفي كتب التعريفات والمصطلحات: انفتاح عين القلب، سعة الإدراك، استشفاف النتيجة ورؤيتها من البداية، مَلَكة تقييم الأيام الآتية مع اليوم المعاش. وتكسب البصيرة لدى محاورة أرباب القلوب إحاطة وعمقًا آخر، كالآتي: البصيرة منبع العرفان الوحيد في دلالة الإلهام والتفكير، وهي المرتبة الأولى لإدراك الروح كُنه الأشياء، فهي شعور وجداني يشخّص ويرى القيم الروحية في المواضع التي يتعسر على العقل تجاوزها لتعلقه باللون والشكل والمظاهر والكيفيات. فهي إدراك منوّر بالتجليات الإلهية، المكتحل بإثمد ضياء الأنس للذات الإلهية، ففي الوقت الذي تتعثر الإدراكات وتسرح هائمة مرهقة في وديان الخيالات، في هذا الوقت يختلي هو بأسرار ما وراء الأشياء مستغنيًا عن الدليل والشاهد ويجول في المواضع التي يحار فيها العقل، فيبلغ حقيقة الحقائق.

العقل العملي:

وظيفته توجيه الجانب العملي والأخلاق وتصنف العلوم السياسية والأخلاق تحت هذا الباب.

العقل النظري:

يختص العقل النظري في المعرفة النظرية وتصنف العلوم الرياضية والفيزيائية تحت باب هذا الباب.

الحكمة الإشراقية:

وهي تفصل بين الفلسفة والكشف، وتقوم علي أساس نظرية النور والظلمة، ومؤسسها شهاب الدين السهروردي، يقول السهروردي: «وعلي هذا تبتني قاعدة الإشراق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس».

ولهذه الحكمة أتباعها، وتعتبر مدرسة متميزة عن غيرها من المدارس العرفانية الأخرى، يقول هنري كوربان: «الإشراقيون هم الخلف الروحي للسهروردي، ويستمر هذا الخلف في إيران على الأقل حتى أيامنا هذه، أول هؤلاء الإشراقيين من حيث التاريخ هو شمس الدين الشهرزوري الذي يتصف بإخلاصه لشخص «شيخ الإشراق» و قد أفاد من الشهرزوري علي ما يبدو اثنان ممن جاءوا في عقبه هما: «ابن كمونة وقطب الدين الشيرازي».

الحكمة المتعالية:

هي نوع خاص ومتميز من الحكمة أسسها صدر الدين الشيرازي - وفيها انصبّت مختلف الأنواع العرفانية في بوتقة واحدة مع الفلسفة

البحثية البرهانية، وتقوم هذه الحكمة على مبدأ أصالة الوجود. والملا صدرا هو أول من برهن عليه من الفلاسفة والعرفاء: حيث كان السائد القول بأصالة الماهية بين الفلاسفة، منذ الكندي حتى أستاذ الملا صدرا «المير داماد». و كان صدرا متابعًا لأستاذه في هذا الرأي حتي استبانت له الحقيقة ومال إلى أصالة الوجود، و ترسّخ فيها حتى جعلها الأصل الأول والحجر الأصلي لجميع استدلالاته الفلسفية تقريبًا. حيث يقول: «وإني كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيات حتي هداني ربي وانكشف لي انكشافًا بيّنًا أن الأمر بعكس ذلك، و هو أن الموجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين». والقول بأصالة الوجود كان مشهورًا بين العرفاء الإسلاميين ومعتقدًا به، إلا أنّه لم يكن مبرهنًا عليه كما في الحكمة المتعالية».

التصوف العملي:

وهو في نظر العرفاء التجربة الحقيقية للعارف، يمارسها عن طريق ترويض النفس، وتنقية القلب وصقله، بواسطة المجاهدات الروحية، ويعتبر هذا النوع من العرفان، عرفانًا تقليديًا، استمر بمعزل عن الجانب النظري حتى القرن الثاني للهجرة، قبل بروز الظاهرة الفلسفية، ولذا لم نسلّط عليه الضوء على مستوى العلاقة مع الفلسفة أو موقفه منها، وإن كنا نجد في تعبيرات الأوائل ما يشير إلى الموقف من العقل والأدلة.

التصوف النظري:

تختلف أشكاله تبعًا للنظريات التي استند إليها أصحابها ونستطيع تحديدها بالأشكال التالية: العرفان النظري الساذج: ونقصد به العلم الذي يعني ببيان الأمور المتعلقة بالعرفان العملي السابق، ويبيّن قواعده

وأصوله، وضوابطه، وأبعاده ومنطلقاته ...إلخ، وهذا النوع لا يتعرض إلي أية أمور أخري خارج نطاق العرفان نفسه. و يسمى بعلم العرفان.

العقل الكلي:

العقل الكلي: هو أول مخلوق كائن خلقه الله بفعله، كما هو في الحديث الوارد عن أهل الحق (خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة). معنى المشيئة: هو فعل الله، فأول سابق ومجيب إلى توحيد الله وطاعته هو العقل الكلي، وصراحة هو نور النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، كما نطقت به الاخبار عنهم، وشهدت به العقول السليمة، وهو علة لما سواه من جميع الموجودات، وهو أصل ومنبع الخيرات والطاعات.

العقل الجزئي:

يقصد فيه العقل الذي نفكر فيه كل يوم. وليس العقل الكلي بمعنى العقل المدبر الباحث عن طريق الكمال والإيمان والوصول إلى طريق رضا رب العالمين.

الجوهر:

قد يقال: بعض الجواهر موجودة في الخارج ولكن لا بنفسها، بل موجودة في موضوع، من قبيل الصورة الموجودة في المادة، فهي موجودة في موضوع، فلا ينطبق عليها تعريف الجوهر. ولهذا ذكروا قيدًا فقالوا: إن الموجود في موضوع له نوعان، تارة يكون موجودًا في موضوع، وهذا الموضوع مستغن عنه، كالحرارة الموجودة في الماء، ولكن الماء مستغن عن الحرارة، فلو جردنا الماء عن الحرارة لبقيَ الماء، كذلك البياض فإنه موجود في الورقة، وهي مستغنية عن البياض، إذ

لو جردنا الورقة من البياض لبقيت الورقة، فهذا نوع من الوجود في موضوع، وفيه يكون الموضوع مستغنيًا عنه. وأخرى يكون الموجود في الموضوع غير مستغن عنه الموضوع، أي لو لم يوجد الحال لم يوجد المحلّ فعليًا، كالصورة الجسمية، التي تفيد فعلية الجسم في الامتدادات الثلاثة، فالجسم له فعليات متعددة، أحدها أنه ممتد في الأبعاد الثلاثة، الطول، العرض، العمق، والتي منها يتشكل الحجم، إذًا فالصورة الجسمية تفيد فعلية الجسم في الأبعاد الثلاثة، وهذه الصورة موجودة في موضوع، وموضوعها هو المادة، ولكن المادة غير مستغنية عن الصورة، لأن الصورة هي التي تحقق الفعلية، إذ لولا الصورة لما تحقق ارتفاع أو طول أو عرض، وبهذا القيد الجديد ينطبق تعريف الجوهر على الصورة، فنقول: الصورة مع أنها موجودة في موضوع، موجودة في المادة، ولكن هذا الموضوع غير مستغن عنها، لأن المادة غير مستغنية في وجودها عن الصورة، باعتبار أن الصورة هي التي تفيد فعلية المادة، والصورة الجسمية هي التي تفيد فعلية الجسم في الامتدادات الثلاثة. ولهذا قيّد التعريف بهذا القيد، فقيل: إن ماهية الجوهر إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها في وجوده.

العرض:

العرض هو الموجود في موضوع، لكن ليس كل ما وجد في موضوع هو عرض، بل العرض هو ما وجد في موضوع وكان الموضوع مستغنيًا عنه، كالحرارة الموجودة في الماء، والماء مستغن عنها، والبياض الموجود في الورقة والورقة مستغنية عن البياض. ولهذا نقول: الماهية إذا وجدت في الخارج، ووجدت في موضوع، وكان هذا الموضوع مستغنيًا عنها، كانت هذه الماهية هي العرض.

واجب الوجود:

وهو الموجود الذي يضطرنا العقل الى أن نوقن أنه موجود وعدم وجوده ينافي العقل والمنطق (لأنه سيؤدي الى تسلسل الموجودات إلى ما لا نهاية وهو ما قرر العقل بطلانه)، واستدللنا على وجوده بوجود الموجودات التي سميناها ممكنة الوجود، فمن الممكن فقط في حال عدم وجود كل ممكنات الوجود ذلك الوقت أن نتخيل عدم وجوده (في ذلك الوقت ليس للعقل وجود ليتخيل)، ولكن كون الموجودات (ممكنة الوجود) ومنها عقلنا موجودة حاليًّا، فوجود واجب لها من باب أولى. ويقرر العقل أنه إضافة إلى أنه موجود فهو موجود بذاته يستحيل عليه صفة العدم، فيجب أن يكون موجود من الأزل لا بداية له ولا نهاية، فهو ليس من ضمن سلسلة الموجودات فهو لا يلد ولا يولد.

ممكن الوجود:

هو كل موجود نراه حولنا وقد قرر العقل أن هذه الموجودات ليست موجودة من ذاتها وإنما وجودها نابع من غيرها، وفي نفس الوقت وجودها ليس مما يفرضه العقل علينا، فمن الممكن عقلا أن لا توجد هذه الموجودات من الأصل فكل ما نراه هو من قبيل هذا النوع من الوجود، فمن الممكن أن لا توجد الأرض كلها ولا يؤدي ذلك الى ما يخالف المبادئ العقلية ومن الممكن أن لايوجد أبدا كل هذه الموجودات من الأصل فتصور لو كان الكون كله غير موجود

من الممكن ذلك أصلاً لذلك نسميه ممكن الوجود (فهو ممكن أن يوجد وممكن أن لا يوجد في أصل تكوينه) ومن رجح كفة الوجود لها هو واجب الوجود الذي أوجدها.

العقل الفعال:

فالعقل الفعّال – وفق أرسطو– هو عقل مفارق للمادة لا يفنى خالد، اشتق من الإله الأرسطي المستقل المكتفي بعقل ذاته؟ وقد خضع هذا العقل لتأويلات من قبل المدرسة الأفلاطونية المحدثة جعلت من العقل الفعال الذي قال به أرسطو عقلاً من جملة العقول السماوية. ووفق ابن رشد «وهذا العقل الفعال الذي هو الصورة الأخيرة لنا ليس يعقل تارة ولا يعقل أخرى، ولا هو موجود في زمان دون زمان، بل لم يزل ولا يزال، وهذا إذا فارق البدن فهو غير مائت ضرورة، وهو بعينه الذي يعقل المعقولات التي هاهنا عند انضمامه إلى العقل الهيولاني لكنه إذا فارق العقل الهيولانى لا يقدر أن يعقل شيئًا مما هاهنا»

التجلي:

تعريف التجلّي (لغةً) هو: الظهور أو الوضوح، كما يعني الستر. وهو حالة خاصة كتجلي الباري لموسى –ع– كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾(الأعراف:١٤٣). والتجليّ الذي هو الظهور كما يعني السّتر – يكون بإظهار الخالق العظيم: النّطق أو المعجزة أو ما شاء من الآيات والإثبات من صورة مرئيّة يتم التجلّي بها وإظهار القدرة من خلالها كقوله –جلت قدرتُه–: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾/ القصص/ ٣٠. ولا شكّ في قوله – جل شأنه– بانه هو المتكلم الناطق من النار ومن الشجرة ولكنه جلّ وعلا أن يكون ناراً أو شجرة أو سواها من المخلوقات وما يقع تحت الحصر والإدراك وهذا معنى قول أمير

المؤمنين: «الحمد لله المتجليّ لخلقه بخلقه». وهذا يعتبر من ظهورات القدرة والقدرة فعلُ الخالق، ومهما يكن من أمر فإنّ القدرة غير الصورة والصورة ليست بكلية الباري وليست هي هو حصرًا وإنّما هي هو إثباتًا ويقينًا ولطفًا وإيناسًا. والتجلّي أنواع حيث يقسم إلى قسمين أساسيّن هما:

التجليّ المعنوي: يظهر الباري بأسمائه وصفاته وأفعاله وقدرته المشتقّة من الحياة والعلم والوجود والمشيئة والنور الكليّ المجرّد حيث نرى ذلك في الحديث التالي: أول ما ظهر من مظاهر الاسم الأعظم مقام الرحمانية والرحيميّة الذاتيتين وهما من الأسماء الجمالية الشاملة على كل الأسماء ولهذا سبقت رحمته عظمته، وبعدها من الأسماء الجلاليّة، على حسب مقاماتها (كتاب مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية) الإمام الخمينيّ. وفي التجليّات المعنوية التي هي كلماتُ الله: (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربيّ لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربيّ)، فكيف بمبدأ الكلمات ومصدر الآيات؟ فإنّ بحر الوجود وأقلام عالم الغيب والشهود يعجز عن تجلٍ من تجلياته - بهَر برهانه وعظم سلطانُه.

٢- التجلّي الصوريّ: هو مَظهرٌ للتجلّي المعنويّ بهيئة أو صورة أو مثال من باب تقلّب القلوب والأبصار. وهناك التّشبيه الذي هو مرادف للتجليّ، وهذا ما يعرف بالتجليّ المرئي للمعاني المجردّة، لأن المعاني المجرّدة لا ترى بحقيقتها، والنور المجرد لا يمكن رؤيتُه، ورؤيته موقوفة على تجلي (المعنويّ = الباطن) بمظهر صوري (ظاهر) والله سبحانه هو الأول والآخر والظاهر والباطن. والتجليّ الصوري له ستّ حالات هي: ١-التجلّي للشيءّ: ذلك كقوله تعالى: (فلّما تجلّى ربّه للجبل جعله دكّاً) (أعراف:١٤٣). ٢-التجلّي من الشّيء: كما في قوله تعالى:

(فلما أتاها نودي من شاطئ الواد الأيمن) (القصص: ٣٠). ٣-التجلّي مع الشيء: (وجاء ربّك والمَلَكُ صفّاً صفّاً) (الفجر: ٢٢). ٤-التجليّ في الشيء: كما في قوله تعالى: (هل ينظرون إلاّ أن يأتيهم الله في ظُلل من الغمام والملائكة) (البقرة: ٢١٠). ٥-التجليّ على الشّيء: كقوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى). ٦-التجلّي كالشيء: وهو التجلّي المثليّ أو المرئي كقوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾، وهو التجليّ الذي يقع عليه النّظر ويكون كجنس المُتجلي له أو بما يشاكل المتجلى له، والحقيقة في هذا التجلي أنه تجلي مشاكلة لا مجانسة.

التخلي:

يعتي التخلي من العادات الذميمة والتي تسمى بأمراض النفس وقد ذكر عظماء علماء الصوفية أن أمراض النفس يبلغ عددها ٤٠ مرضًا ولكل مرض أربعين جزءًا ويجب التخلي منها جميعا حتي يصبح القلب سليمًا.

العقل:

يعرف لسان العرب العقل: أصل العقل مصدر عقلت البعير بالعقال أعقله عقلا، وهو حبل تثني به رجل البعير إلى ركبته تشد به (لسان العرب)، وسمي عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه، ولهذا فقد سمى ابن حزم العقل المنع (الإحكام في أصول الأحكام). يصعب تعريف العقل اصطلاحًا أو وضع تعريف محدد له لأن المفهوم الفلسفي للعقل يعكس بدوره الخلاف بين التيارات الفلسفية. ونستطيع القول إن العقل هو ما يميز به الصواب من الخطأ. ويطلق على العمليات الذهنية من برهان واستدلال، ولذلك عرّف القاضي عبد الجبار العقل فقال:

اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال (المغني في التوحيد والعدل).

وتبنى هذا التعريف ابن الفراء الحنبلي حيث قال: هو بعض العلوم الضرورية (المعتمد في أصول الدين).

ويذكر الفارابي عدة تعاريف للعقل معتمدًا في ذلك علي كتب أرسطو، فيذكر أن العقل عند الجمهور يقابل ما سمَّاه أرسطو (التعقل). ويعرّف العقل أيضًا (وأما العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع ... فإنه هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل صور المعقولات (آراء المدينة الفاضلة). ويختصر الكندي في رسائله الفلسفية تعريف العقل عند الفلاسفة المشائين بأنه (جوهر مدرك للأشياء بحقائقها). ويخلص التهانوي إلي تعريف العقل بأنه (هو الجوهر المجرد في ذاته وفعله، أي لا يكون جسمًا ولا جسمانيًّا) (كشاف اصطلاحات الفنون). ويطلق الفلاسفة على العقل الإنساني في حالة الوجود اسم (العقل الهيولاني) مثل العقل عند الطفل دلالة على أن العقل صفحة بيضاء وهو مستعد لتلقي المعقولات.

ولذلك يعرف الشريف الجرجاني العقل بقوله (العقل مجرد عن المادة في ذاته) (التعريفات للجرجاني)

وفي هذا الاتجاه يقول ابن رشد في تعريف العقل (العقل ليس قوة جسمية كالحس وإلا لما استطاع أن يدرك غير صورة عقلية واحدة في وقت واحد ولا يستخدم أي عضو جسماني وبهذا يتميز من الحس. (في النفس والعقل للفلاسفة الإغريق والإسلام). وفي محمل رد ابن رشد على الغزالي يؤكد ابن رشد على دور العقل المعرفي فيقول (العقل ليس هو شيئًا .. أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها وأسبابها) (تهافت التهافت). وللعقل عند الفلاسفة مراتب ثلاث:١ – العقل الهيولاني:

وهو العقل بالقوة ويعني استعداد العقل المحض لتقبل صور المعقولات كما هو الحال عند الطفل. ٢ – العقل بالفعل: ويعني العقل الإنساني وقد حصلت فيه المعقولات أو الكليات العقلية. ٣ – العقل المستفاد: يمثل أعلى مراحل المعرفة العقلية في العقل الإنساني بعد اتصاله بالعقل الفعال.

العرفان الفلسفي:

وهو الذي يعتمد القواعد الفلسفية، لبيان النواحي العقلية في الكشف، ويبني نظريته علي أساس ما يسمي «وحدة الوجود»، خلافا للمدرسة الإشراقية القائمة علي أساس النور والظلمة – كما ذكرنا –. يقول أبوالعلا عفيفي: «لم تظهر فكرة وحدة الوجود في صورة نظرية كاملة متسقة قبل محي الدين ابن عربي المتوفي سنة ٨٣٦، وإن ظهرت بعض الاتجاهات نحو هذه النظرية نجدها بين حين و آخر في أقوال الصوفية السابقين عليه، و لم يكن ابن عربي أول من أرسى دعائم مذهب كامل في وحدة الوجود فحسب، بل ظل حتى اليوم الممثل الأكبر لهذا المذهب، ولم يأت بعده ممن تكلموا في وحدة الوجود نثرًا أو شعرًا إلا كان متأثرًا به أو ناقلاً عنه أو مرددًا لمعانيه بعبارات جديدة».

المجاهدة:

هي فطم النفس وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات، فهي بضاعة العُبَّاد ورأس مال الزهاد، ومدار صلاح النفوس وتذليلها، وملاك تقوية الأرواح وتصفيتها ووصولها إلى حضرة ذي الجلال والإكرام.

الصدر:

اول مقامات القلب وهو الجزء الخارجي منه بمنزلة بياض العين من

العين ومثل صحن الدار في الدار وسمي صدرا لأنه صدر القلب وأول مقاماته كصدر النهار والصدر ساحة مفتوحة ترد إليها كافة أمور الإنسان سواء منها ما يرد من جانب العقل أو من جانب الهوى حيث يتم التدبير وتصدر الأوامر إلى الجوارح بالتنفيذ إما طاعة وإما معصية.

وهو موضع حفظ العلم المسموع الذي يتعلم من علم الأحكام والأخبار أو كل ما يعبّر عنه بلسان العبادة ويكون أول سبب الوصول إليه التعلم والسمع والصدر كذلك موضع النفس الأمارة بالسوء ذلك أن المؤمن قد ابتلي بالنفس وأمانيها وأعطيت النفس ولاية التكلف بالدخول في الصدر بوسوستها وأباطيل أمانيها ابتلاء من الله للعبد حتى يستعين بصدق الافتقار والتضرع. فالصدر إذًا هو ميدان يصطرع فيه العقل مع الغرائز أو مع الهوى ومن هنا فإنهم يرون أن الانشراح والضيق إنما يضافان إلى الصدر ولا يضافان إلى غيره من مقامات القلب يقول تعالى: فلا يكون في صدرك حرج منه.

أمّا من ناحية الوظيفة الإدراكية العلمية للصدر فإن كل علم يوصل إليه إلا بالتعلم والتحفظ والاجتهاد والتكلف من جهة السمع والخبر قرآنًا كان أو حديثًا أو غيره، فإن موضعه الصدر ويجوز عليه حكم النسيان. فالصدر إذًا علمه أو إدراكه إدراك عقلي كسبي نتيجة تحليل وجهد في الحفظ والنظر والصدر بهذا المعنى نظير العقل في المجالات الإدراكية، ويربط الصوفية بين خاصية الحفظ في الصدر وبين ظهر القلب إذ يقال فلان يحفظ عن ظهر قلب ومع هذا الجهد ربما غلط وسها ونسي وشك في محفوظه، ويشبهون مقام الصدر من القلب بالصدفة من اللؤلؤة.

اللب:

هو المقام الرابع للقلب، ولتقريب مكانة اللب من التصور يضرب الصوفية - لنا - الأمثلة الواقعية (ومثل اللب في الفؤاد كمثل نور البصر في العين، وكمثل نور السراج في الفتيلة من القنديل، وكمثل الدهن المكنون في داخل لب اللوز). ويكشف النص التالي ما يمنحه الصوفية لمقام القلب من سمة ورفعة سواء فيما يتعلق به من أنوار التوحيد وأنوار التفريد أو فيما يصح به من العبد، مثل حقيقة التجريد وضياء التمجيد... يقول الحكيم: (وهذا اللب الذي هو العقل مغروس في أرض التوحيد، ترابها نور التفريد، سقي ماء من ماء اللطف من بحر التمجيد حتى امتلأت عروقه من أنوار اليقين، وتولى الله غرسه وباشر ذلك بقدرته من غير واسطة، فغرسه في جنة الرضا، ثم عصم هذه البحور بسور الصدق، وأرساه في أزليته وأبديته وأوّليته حتى لا تكاد تقترب منه بهيمة النفس بشهواتها أو بجهلها أو سباع مفاوز الضلالة، أو شيء من الدواب التي هي طبائع النفس مثل كبرها وحمقها وآفاتها، والرب جل وجلاله صاحب هذا البستان ووليه الذي هو أزين من جميع الجنان.... وهذا اللب لا يكون إلا لأهل الإيمان الذين هم من خاصة عباد الرحمن الذين أقبلوا إلى طاعة المولى، وأعرضوا عن النفس الدنيا فألبسهم لباس التقوى، وصرف عنهم أنواع البلاء فسمّاهم الله (أولي الألباب) وخصّهم بالخطاب وعاتبهم بأنواع العتاب، ومدحهم في كثير من الكتاب.

دار المعارف الحكمية

[حلقات بحثية صادرة عن معهد المعارف الحكمية]

المؤلف	اسم الكتاب
مجموعة باحثين	▫ حواريات الروح والدين
مجموعة باحثين	▫ السلفية
مجموعة باحثين	▫ عشورائيات
مجموعة باحثين	▫ ندوة المشروع الوطني والنهوض المقاوم عند السيد موسى الصدر
مجموعة باحثين	▫ بيريز في حوار الأديان
مجموعة باحثين	▫ الدين في التصورات الإسلامية المسيحية
مجموعة باحثين	▫ الإسلام والمسيحية (بحوث في نظام القيم المعاصر)

أثرى النزاع والتنوّع المنهجي المعرفة الدينية الإسلامية والمعرفتين الفلسفية والعرفانية، وحال دون استبداد أو استفراد منهج أو تيار بالساحة المعرفية الإسلامية. وأعطى العقل الإسلامي الفرصة للإبداع، خصوصًا محاولات التوفيق بين هذه المناهج. وفي الوقت نفسه أثار أسئلة وإشكاليّات كثيرة، من أهمها: علاقة المناهج بالمعرفة، وتحديد معنى أو مفهوم العقل. ما السبيل لعقلنة المعرفة الشهودية؟ وكيف نُظر إليها على أنها تقدّم فهمًا وتصورًا أكثر عمقًا وشمولاً للوجود ولأحكام الشريعة؟ وهل تتوقف المعرفة العقلية عند بناء البعد البرهاني، أم يمكن أن تتجاوزه لأطوار أسمى (ما فوق العقل)؟ وبالتالي هل تلتقي مع المعرفة الشهودية في مرحلة من المراحل؟

للمساهمة في الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، تقدّم دار المعارف الحكمية مجموعة من الدراسات والمعالجات لهذه الإشكاليات، من خلال مقاربات متنوّعة، قدمّت في مؤتمر "المعرفة الدينية جدلية العقل والشهود" الذي نظّمه معهد المعارف الحكمية في ٢٣ تموز ٢٠٠٤...



دار المعارف الحكمية
Dar Al maaref Alhikmiah

العنوان: حارة حريك - الشارع العريض - سنتر صولي - ط٢ شمالي
تلفاكس: ٠١ -٥٤٤٦٢٢ - Email: almaaref@shurouk.org